Ensayos de teoría política

Alvaro d'Ors

EUNSA

ENSAYOS DE TEORIA POLITICA



Ediciones Universidad de Navarra, S. A. (EUNSA).
Plaza de los Sauces, 1 y 2. Barañain-Pamplona (España).

ISBN 84-313-0604-1.

Depósito legal NA 700.-1979.

Printed in Spain — Impreso en España.

Impreso en E. Gómez, S. L. Iturrondo, 3, Burlada (Navarra), 1979.

ALVARO D'ORS

ENSAYOS DE TEORIA POLITICA

EDICIONES UNIVERSIDAD DE NAVARRA, S. A.
PAMPLONA, 1979

INDICE GENERAL

PROLOGO

De esta nueva serie de escritos he tenido el cuidado de excluir aquellos otros que pudieran parecer más políticos que teóricos, y con los que el presente volumen se hubiera duplicado. En algunos casos podía resultar difícil separar lo político de la teoría política, y por eso he optado por no incluir artículos aparecidos en cualquier tipo de prensa.

En cambio, no hay que advertir que otros muchos escritos de teoría política no se reproducen aquí por la razón de que ya aparecen incluidos en otras series. Me refiero, en primer lugar, a mi libro De la Guerra y de la Paz, *aparecido en 1954. La idea central de aquel libro, que ha proseguido en otros escritos posteriores, es la de que «Europa» no es más que un mal producto de la secularización de la Cristiandad —hoy, sólo un «mercado» quizás, o una «casa de traficantes»— y que el «europeísmo», para los españoles, debe ser considerado como una maléfica seducción aniquilante de la sustancia hispánica. Los hechos de este último cuarto de siglo me han confirmado en esa posición ideológica; en efecto, pensar que era posible europeizarse sin contaminarse de las lacras propias de Europa, se ha evidenciado como algo ilusorio. Por lo demás, unirse al vencedor de 1945 significaba someterse a su yugo. Esto es lo que, al fin de cuentas, parece haberse decidido «sobre» España: canjear su propia victoria de 1939 por la mundial de sus enemigos en 1945. Una victoria, esta última, que ya antes de consumarse, me había atrevido a pronosticar en alguno de los escritos de aquel libro —una conferencia conimbricense del mis-*

mo año 1945— como inhábil para fundar una verdadera paz internacional.

En segundo lugar, mis Papeles del oficio universitario *(1961), aunque tienen carácter misceláneo, también presentan algunos textos relativos a la teoría política, en especial, sobre la crisis del nacionalismo. Asimismo puede encontrarse allí una clara posición de Teología política —el Reinado de Cristo como único soberano— que había de desarrollarse posteriormente en un artículo publicado en la* Revista de Estudios Políticos *de 1976, recogido también en* Sistema de las Ciencias *IV p. 86. De este mismo fascículo IV (1977) se han tomado ahora unos párrafos (núm. I, apéndice) relativos a la ubicación sistemática de la Ciencia Política como ciencia humanística prudencial.*

También se encuentra algún escrito relativo a la teoría política —en especial uno de 1959 sobre formas de gobierno— en mis Escritos varios sobre el derecho en crisis *(1973), libro en el que el lector puede ver ya explicada la distinción entre autoridad y potestad que preside nuevamente esta serie de escritos que ahora presento.*

En fin, incluso en el breve libro titulado Una introducción al estudio del Derecho *(1963, tercera edición de 1977) se encuentran resumidas muchas de las ideas principales sobre la organización social.*

A lo largo de estos escritos en esas otras series y en la presente puede seguirse —en atención siempre a la fecha original— la marcha de un pensamiento, creo que congruente, que se ha ido perfilando a la vez por el estudio de la historia política y por la experiencia vivida. El impacto de esta última puede percibirse sobre todo en cierto escepticismo, quizá contingente, sobre la virtud de las organizaciones internacionales para superar el orden nacional, que, aunque caduco, conserva todavía una base moral muy superior a la de aquellas organizaciones pacifistas, cuyos principios acaban siempre por desenmascararse como profundamente anticristianos. En este sentido, se puede decir que en mi pensamiento actual pesa más mi anti-europeísmo de hace treinta años que mi antinacionalismo de hace veinte. Pero, en sus líneas principales, este pensamiento se ha mantenido, y se ha ido perfilando sin quiebras, lo que prueba que la consideración teórica, como es explicable en un intelectual, ha prevalecido sobre las posibles reacciones circunstanciales que suelen dominar a los hombres dedicados a la política.

Como en otras series similares, el orden de los capítulos es arbitrario. La secuencia cronológica —aunque se indica en cada escrito la fecha original— no se ha tomado en consideración, y no me ha parecido inconveniente el alternar páginas más referidas a la Historia con otras más despegadas de ella. Se trata, las más de las veces, de conferencias o prelecciones, pero no faltan escritos de otro tipo, como guiones que sirvieron de base para un coloquio y aparecen ahora comentados. Se incluye al final un diálogo al modo socrático, que, como otros papeles de este libro, había permanecido inédito. El capítulo quizá principal de toda la serie es el VIII, sobre legitimidad, que es el único con notas a pie de página.

Una vez más, al publicar este libro, soy consciente de las discrepancias profundas que puede suscitar en mis lectores, pero persisto en el hábito de comunicarme así con quien lo desee, sin miramientos de acomodación a las modas ideológicas circunstancialmente dominantes. Al cabo de los años, he llegado a pensar que este mi gusto por la independencia como escritor proviene del mismo oficio universitario, el cual, a la vez que sujeta a una docencia constante y sistemática —al menos en una Facultad, como la de Derecho, donde debe haber programas y textos, y no tiene sentido la (generalmente mal entendida) «libertad de cátedra»—, pone en contacto con un auditorio joven y abierto a las ideas, no anquilosado por los prejuicios sociales que suelen dominar a la mayoría de las personas adultas, y aún diría que también a algunos jóvenes que, por no ser propiamente universitarios, tienen quizás un talante menos intelectual y prefieren volver a escuchar las tonadas consabidas.

Enero 1979

I

DERECHO, POLITICA, ORGANIZACION, SOCIOLOGIA: UN ENSAYO DE UBICACION SISTEMATICA*

Intento explicar aquí —como contribución a este homenaje al Profesor José Corts Grau, filósofo del derecho— algunos resultados de mis estudios sobre sistemática de las ciencias en el cuadro de las lecciones de «Sistema de las Ciencias» que vengo impartiendo desde hace algunos años en la «Escuela de Bibliotecarias» de la Universidad de Navarra **. Trataré sólo de aquellos resultados que afectan a las materias enumeradas en el título, pero tendré que hacer brevemente algunas observaciones más generales sobre el problema de la clasificación y sobre el orden total de la misma, dentro del cual se alojan aquellas materias.

1. Hay que advertir ante todo que una clasificación de las ciencias quizá deba prescindir de un concepto excesivamente estricto de la «Ciencia». Como es sabido, la palabra *ars*, equivalente de *techne* en Griego, ha servido tradicionalmente para designar también las ciencias, como ocurre en la serie septenaria de las *artes liberales*.

---

* Publicado en «Filosofía y Derecho. Estudios en honor del Profesor J. Corts Grau» (Valencia, 1977), pp. 89-99.

** Vid. *Sistema de las Ciencias* (Eunsa, Pamplona) I (1969), II (1970), III (1974), IV (1977).

Era precisamente el aspecto didáctico el que permitía hablar de ciencias como la Aritmética, o quizá la Dialéctica, al lado de la Retórica. Cuando Cicerón intentaba reducir el derecho a *ars* — «*de iure civili in artem redigendo*» era el título de su proyectada obra—, quería convertir la casuística para él informe del derecho en una ciencia discible. Así, pues, no entramos en la cuestión de hasta qué límites las materias que entran en la clasificación son *scientiae* en sentido estricto o *artes*: si el Derecho, por ejemplo, es «ciencia» o «arte». Comprenderemos así lo que, con mayor amplitud, podríamos llamar «estudios científicos». Pero esto no excluye que sí distingamos, apartándolas de nuestra clasificación, aquellas que son propiamente técnicas complementarias de las ciencias clasificadas, entendiendo por «técnicas» aquellas que no son objeto de un estudio independiente o sustantivo, sino que se derivan como simple aplicación práctica de otra ciencia propiamente teórica. Así ocurre, por ejemplo, según una distinción en cuya justificación no podemos entrar aquí, con la llamada «Teología Pastoral», en la que propiamente se han integrado varias técnicas apostólicas derivadas de la Teología, por lo que no sin razón esa denominación hoy tan de moda fue precedida por la de «Teología práctica». Así también con la «Publicidad», que, en mi opinión, no es más que una aplicación práctica especial de la que llamamos Deméutica, sector de la Ciencia Social encuadrada entre las Ciencias de la Comunicación. Así, pues, debe entenderse que hemos prescindido en nuestra clasificación de aquellas técnicas que son meras aplicaciones prácticas de algunas de las ciencias teóricas comprendidas en ella.

2. En segundo lugar, conviene recordar el carácter convencional y relativo que tiene toda clasificación de este tipo. Ocurre aquí como en las periodificaciones históricas: suponen siempre secciones sistemáticas que no corresponden exactamente a la realidad, y vienen a cortar secuencias o relaciones que pueden parecer vitales y refractarias a tan arbitrarias soluciones de continuidad. Esta relatividad insuperable obliga a presentar siempre con modestia toda clasificación; con el apoyo, sin embargo, de que, si se presenta, es porque otras posibles clasificaciones parecen a quien lo hace menos ajustadas a lo que la realidad misma postula. Obliga también a no negar atención a las tensiones que la misma clasificación produce entre materias separadas e incluso muy distanciadas, y, en fin, a aceptar la magna problemática de las cuestiones interdisciplinares, que cada día requieren mayor atención. Es más, como saben bien cuantos han tenido que enfrentarse con la clasificación bibliotecaria —tema distinto, pero que no puede menos de estar relacionado con el de la clasificación de las ciencias—, ninguna ciencia puede considerarse realmente principal respecto a otras, y el término de ciencias «auxiliares» es el resultado de una proyección muy subjetiva, y por ello relativa, de los intereses particulares de cada estudioso; personalismo que ha llevado muchas veces a estructuras bibliotecarias grotescas. En verdad, como decía José María Albareda, todas las ciencias son «ciencias puentes».

Con todo, si no se quiere renunciar a toda clasificación —lo que quizá pueda ser extremadamente científico, según parecen defender hoy los matemáticos, pero resulta menos práctico, y diría que poco razonable—, hay que arriesgarse a esta violencia de cortar secuencias, aspectos y relaciones, para poner cada materia en su sitio. A este poner en el lugar que uno cree más justo llamo «ubicación».

3. Ahora, unas palabras sobre los criterios de clasificación de las ciencias. No vamos a recordar todas las clasificaciones propuestas a lo largo de los siglos, ni siquiera las más clásicas o influyentes, pues esto excedería notoriamente del fin que aquí nos proponemos. Hay que advertir tan sólo que cuando se repasan estas clasificaciones, salta inmediatamente a la vista que los criterios son muy heterogéneos. En primer lugar, hay que distinguir las

que podríamos llamar clasificaciones teóricas —como la que por nuestra parte proponemos— de las didácticas, como son las de reparto entre Facultades Universitarias, o de investigación de los distintos institutos que componen un organismo de investigación global, de edición de enciclopedias, de ordenación bibliotecaria, en sus múltiples formas, o incluso de puro criterio bibliográfico, cuando no se trata ya de libros tangibles sino de simples títulos. Todas estas clasificaciones de orden práctico, muy discrepantes entre sí, dependen, sin embargo, más o menos remotamente de determinadas clasificaciones teóricas, aunque a veces esta derivación quede entorpecida y por lo tanto oscurecida por muchos condicionamientos materiales, consuetudinarios, económicos o de puro encaje espacial que se pueden detectar en cada caso. A su vez, estas ordenaciones malformadas por especiales condicionamientos prácticos inciden perversamente cuando se intenta establecer una clasificación teórica. Por ejemplo, la asociación rutinaria de Historia y Geografía —hoy pervertida, es decir, invertida—, propia de la enseñanza, puede resultar un obstáculo para la recta ubicación distanciada de estas dos materias evidentemente heterogéneas. Así también, la necesidad de enseñar Matemáticas en las Facultades de Ciencias ha venido a crear un abismo sistemático desorientador entre aquéllas y la Lógica, que permanece en la antigua Facultad de Artes o de Filosofía, de donde las Matemáticas emigraron tan sólo desde el pasado siglo. En verdad, en esta frecuente discrepancia entre las clasificaciones teóricas y las prácticas, la «razón» está, naturalmente, del lado de las primeras, y por ello, aunque su influjo en las otras ordenaciones prácticas pueda verse fuertemente impedido, nunca deben dejarse influir ellas por los condicionamientos de las prácticas.

4. Pero a lo que quería referirme no es a la contradicción entre clasificaciones teóricas y prácticas, sino a la heterogeneidad de criterio dentro de las primeras. En efecto, muchas de las clasificaciones teóricas que podríamos enumerar son propiamente clasificaciones de las distintas ramas de la Filosofía y no de toda clase de estudios científicos, y si acaso éstos aparecen en ellas, es, en realidad, como posibles objetos de una consideración filosófica —Filosofía de la Naturaleza, -del Arte, -del Derecho, -de la Historia, etc.—, pero no como objeto de ciencias propias. Con todo, estas clasificaciones de la Filosofía han tenido un poderoso influjo en otras clasificaciones que pretenden ser más amplias. Por otro lado, algunas veces lo que determina la clasificación es el distinto método, o el distinto hábito intelectivo o, en fin, el objeto mismo. Hay que añadir todavía que muchas clasificaciones son anteriores al desarrollo moderno de las ciencias empíricas, o al contemporáneo de las sociales. Todo esto produce una gran confusión a la hora de comparar unas clasificaciones con otras: precisamente por esa misma heterogeneidad de envergaduras y puntos de vista.

En verdad, resulta difícil, al establecer el criterio de clasificación, no atender como lateralmente a otro punto de vista complementario. He de confesar, pues, que en nuestra propia clasificación, aunque fundada en el criterio del objeto, no ha dejado de influir una consideración convergente, de orden práctico, aunque no del mismo orden que las clasificaciones prácticas a que antes me he referido: se trata de una especial consideración del tipo de relación que en cada ciencia o grupo de ellas se puede observar entre el estudioso y los libros. Este criterio convergente se justificaba por el contexto en que la clasificación se presentaba es decir, como pieza para la formación de bibliotecarias, sin que por ello se confundiera la clasificación teórica propuesta con la clasificación bibliotecaria propiamente dicha. De hecho, la clasificación de las ciencias ha influido sí en la constitución de las tres bibliotecas generales de la Universidad de Navarra, pero éstas, como ocurre siempre, hubieron de ordenarse en atención también a otros condicionamientos prácticos muy particulares.

5. Otra divergencia que puede observarse al comparar las distintas clasificaciones de todas las épocas es la contradicción entre los sistemas binarios (que a veces se presentan como cuaternarios) y los sistemas ternarios. Esta diferencia es, en mi opinión, de una trascendencia que quizá pueda ocultarse a primera vista: supone una opción ideológica radical. Es claro, sin embargo, que el magno (sin exageración) y eterno tema del par-impar no puede plantearse en este momento, y me limitaré a declarar que conforme a una tradición muy antigua —que recoge también Virgilio con su *numero deus impare gaudet* (*Ecl.* 8,75)—, opero con la convicción de que el número tres, no sólo es expresión más ajustada de lo divino —la Trinidad Beatísima—, sino también del espíritu humano— las tres potencias del alma, los tres niveles de la personalidad, etc.—, de modo que también la clasificación de las ciencias, en concreto, como forma del hábito cognoscitivo del hombre, debe ajustarse a un ritmo ternario.

En este campo, el binarismo suele conducir, en último término, a la rutinaria distinción entre «Letras y Ciencias». Esta distinción dicotómica, que tanto peso ha tenido en la mentalidad popular moderna y especialmente en el orden pedagógico, procede evidentemente de la descomposición de las siete ciencias liberales —artes liberales— en las dos series del *trivium* (Gramática, Retórica, Dialéctica) y el *quadrivium* (Aritmética, Geometría, Astronomía y Música), pero ha obtenido cierto empaque intelectual en virtud de la contraposición diltheyana entre «Ciencias del Espíritu» y «Ciencias de la Naturaleza», que puede tener consecuencias aniquilantes para una recta clasificación de las ciencias.

En concreto, esta contraposición de Epíritu y Naturaleza tiene como consecuencia el no dar cabida a la Sociología y en general a las ciencias sociales. En efecto, Dilthey prescindía de la Sociología como no-científica, pero luego se avenía a admitir como ciencia del Espíritu la Economía. Ahora bien: las ciencias sociales, la Economía, la misma que se sigue llamando indebidamente Psicología, con proyección social, funcionan como ciencias «naturales» de la sociedad, y no como ciencias del Espíritu humano, necesariamente personal y no-social. No cabe negar en bloque las ciencias de la Sociedad, pues el objeto de las mismas es la Sociedad y no el Hombre, y de esta radical diferencia de objeto deriva una diferencia también esencial de método.

6. Como he explicado reiteradamente en otras ocasiones, las llamadas Ciencias Sociales —cuya equiparación con las «morales» es contradictoria por sí misma y perturbadora en extremo para una recta clasificación de las ciencias— se refieren a la naturaleza de la masa humana, a los fenómenos del comportamiento o tropismo social, que no es libre sino determinado, a pesar de que la conducta personal de todos los que integran un grupo social sea indeterminada y libre, propiamente «humana». Que el hombre sea un ser sociable no quiere decir que todas las ciencias que estudian al hombre sean «ciencias sociales», pues una cosa es que el hombre viva siempre en sociedad y otra que el estudio del hombre, cuya conducta debe ser siempre juzgada como libre, sea un estudio de la masa social, regida por leyes de comportamiento no-arbitrario.

Puede advertirse así la grave consecuencia que tiene en este campo la dicotomía: al forzar la confusión entre las ciencias «humanas» y las ciencias «sociales», éstas acaban por imponer su exigencia metódica a las primeras, y la libertad humana acaba por ser negada por absorción en el tropismo social. La persona humana acaba por ser liquidada en la naturaleza. Esta deliberada confusión es una clave del pensamiento marxista: para Marx, la Historia es «la verdadera Historia de la naturaleza humana», es recir, una Historia «natural» de los hombres, y más concretamente, de los hechos sociales.

Se descubre con esto el fondo ideológico que encierra la opción de la dicotomía o de la tricotomía, aunque mu-

chos sigan ingenuamente la dicotomía, hasta sus últimas consecuencias, sin advertir desde el principio la carga ideológica que aquélla esconde. No puedo, ni quiero, esconder yo la de mi tricotomía: se enfrenta abiertamente con el materialismo y, en especial, con la mítica marxista. Pero no mediante una ciega negación de la validez de las Ciencias Sociales con las cuales se pretende evacuar la libertad humana de las Ciencias Humanas, sino mediante un ajustado acotamiento de las Ciencias Sociales como esencialmente distintas, tanto de las Ciencias Humanas como de las Ciencias Naturales, en la forma que explico brevemente a continuación.

7. La primera división de los estudios científicos distingue, pues, tres grandes grupos, el de las Humanidades o Ciencias Humanas, el de las Ciencias Naturales o empíricas, y el de ese tercer grupo que llamo —con un nuevo término que me parece perfectamente ajustado— Geonomía, es decir, de ciencias geosociales; más brevemente, si se quiere, *humaniora, naturalia* y *geonomica.*

Las Ciencias Humanas tienen por objeto las expresiones humanas personales, que, en su mayoría son palabras escritas, textos, pero pueden ser también objetos que contienen de algún modo una reflexión de la conciencia libre del hombre, como, sobre todo, las obras de Arte.

Las Ciencias Naturales tienen por objeto fenómenos naturales experimentables.

Las Ciencias Geonómicas tienen por objeto los fenómenos del comportamiento de los grupos sociales en relación con el territorio que ocupan, y comprenden así desde el estudio de la superficie terrestre y su ordenación espacial hasta el de las estructuras de la organización social

Aunque la masa social se componga de hombres, las ciencias que la estudian tienen en común con las naturales que se refieren a fenómenos, es decir, a hechos, y no a expresiones del espíritu personal. Esta diferencia puede caracterizarse también diciendo que las ciencias

humanas «escuchan» en tanto las naturales y geonómicas «auscultan»; porque el «escuchar» se refiere siempre a palabras o signos similares de la razón de un hombre libre, en tanto el «auscultar» se refiere a la captación de señales de orden natural y no significativas: hechos y no palabras.

Así, pues, las Ciencias Naturales y las Geonómicas, aunque las de cada grupo a su modo, intervienen en la misma realidad que es objeto de su estudio; las primeras proceden por vía de observación, pero también de experimentación artificialmente provocada de los fenomenos naturales, y la Geonomía tiene su razón de ser orientada hacia la reforma de la realidad actual con el fin de alcanzar un mayor bienestar, como hacen también las Ciencias Médicas ubicadas en el primer grupo. Las Humanidades, en cambio, tienen como fin la erudición personal y no se preocupan de manipular o transformar la realidad; por ello mismo constituyen una mejor defensa de la libertad humana.

De esta aproximación de las nuevas Ciencias Geonómicas a las Naturales depende la constante aspiración de los cultivadores de aquellas primeras a alcanzar en lo posible la objetividad y exactitud de las últimas. Pero la diferencia esencial de que en aquéllas se trate, no de fenómenos de naturaleza irracional, sino de masas humanas, debe crear siempre una separación clara e insuperable entre unas y otras ciencias. De hecho, estas Ciencias Geonómicas se han constituido por segregación de las Humanidades, y esta procedencia corrobora también la separación respecto a las ciencias puramente naturales. En algún caso, ciencias que procedían de la Filosofía, como, por ejemplo, la Psicología, derivaron hacia las Ciencias Naturales, concretamente hacia la Psiquiatría, pero acabaron por constituirse en una ciencia social, es decir, del grupo geonómico: su primer origen determina también en ellas una esencial diferencia de las Ciencias Naturales, de las que más inmediatamente proceden.

8. Establecida así la primera división, sobre cuya más detallada caracterización no es necesario tratar aquí, debemos mostrar todavía la segunda división, siempre tricotómica, que en ellas cabe hacer.

Así, las Ciencias Humanas quedan divididas en ciencias teoréticas, hermenéuticas y prudenciales. Las Ciencias Naturales, en ciencias elementales, biológicas y médicas. Las Ciencias Geonómicas, en ciencias espaciales, económicas y sociales.

No vamos a desarrollar aquí las sucesivas divisiones, siempre tricotómicas, sino que vamos a detenernos tan sólo en aquellos sectores en que ubicamos las cuatro ciencias a que nuestro título se refiere: el Derecho, la Política, la Organización y la Sociología. Así, las dos primeras entran en las Ciencias Humanas prudenciales y las dos segundas en las Ciencias Geonómicas sociales. Por lo tanto, tenemos que referirnos a las ciencias prudenciales, por un lado, y a las sociales, por otro.

9. Llamamos prudenciales a aquellas ciencias humanísticas cuyo objeto es una cierta modalidad de la virtud cardinal de la Prudencia, es decir, aquel hábito intelectivo que discierne la conducta recta de la incorrecta. Estas ciencias prudenciales son tres: la Etica, la Ciencia del Derecho o Jurisprudencia y la Ciencia Política o de la Prudencia política. Sobre ellas debemos tratar seguidamente.

10. La Etica suele presentarse como una parte de la Filosofía, pero en nuestra clasificación no entra la Filosofía como una ciencia unitaria, que luego admita subdivisiones, sino que se sustituye por la Metafísica y la Lógica (una de cuyas partes son las Matemáticas), ubicadas entre las ciencias teoréticas, junto a la Teología, y la Etica, ubicada ésta, como decimos, entre las ciencias prudenciales.

La exclusión de la Filosofía como una ciencia unitaria se debe —y esta explicación es aquí necesaria por dedicar nuestra contribución precisamente a un «filósofo» del Derecho— a que considero que la Filosofía, más que

«una» ciencia, es una actitud científica aplicable a cualquier ciencia, como Filosofía del Derecho o de la Política, Filosofía social o de la naturaleza, etc., y que, en último término, lo que podemos considerar como Filosofía propiamente dicha es la Metafísica: la Filosofía «primera» de Aristóteles.

Ubicada la Etica como ciencia prudencial, y no como parte de la Filosofía, debe ser considerada como la ciencia de la Prudencia general de la persona humana, más exactamente, la ciencia de las reflexiones humanas sobre su propia prudencia general. Puede relacionarse, por tanto, con la *Eubulia* o prudencia general que sirve para dar consejos rectos, y se diferencia en esto de la jurisprudencia, que es la Prudencia del consejo judicial (*Synesis*) y la Política, que es la Prudencia del buen gobierno (*Gnome*).

11. La comparación de la Prudencia jurídica con la política nos sirve para señalar de inmediato la diferencia de sus respectivas genealogías. En efecto en tanto la Jurisprudencia es una herencia del mundo romano —del *ius*—, la Política es una herencia griega —de la *Politeia* o teoría de la *polis*. Pero no se trata de herencias institucionales, sino doctrinales. Así, aunque algunas instituciones políticas pudieran asemejarse a ciertas realidades romanas —y hablamos así de imperios y provincias, de municipios y de colonias, etc.—, Roma no nos dejó ninguna doctrina apreciable sobre estos hechos, sino que toda la doctrina política, como su mismo nombre indica, procede de la filosofía griega relativa a la «ciudad», más allá de la cual el pensamiento helénico no supo trascender, y ha servido para teorizar sobre la realidad moderna del «Estado». Con la Jurisprudencia, en cambio, ocurre lo contrario: que todo procede, aunque haya podido derivar hacia formas muy distintas, de la vieja cantera de los libros de los *iuris prudentes* de Roma.

12. La reducción del Derecho, como Jurisprudencia, al orden de la prudencia judicial requiere una explica-

ción, pero que quizá puede ser breve, ya que he tenido otras ocasiones de explicar mi pensamiento sobre lo que es el derecho propiamente dicho.

Cuando concreto lo jurídico en los criterios que determinan la actividad judicial y los resultados que de ella derivan, es claro que no pretendo decir que sólo es derecho lo que pasa real y actualmente por esa actividad, sino lo que puede pasar. En efecto, la vida jurídica discurre casi siempre, por fortuna, sin dar lugar a crisis judiciales, pero no es menos verdad que, si la consideramos jurídica, es porque podría dar lugar a una actividad judicial, y que en esto se distingue lo jurídico, por ejemplo, de los usos sociales, pero también de la Organización. La distinción de lo jurídico y lo organizativo es especialmente importante y necesario, pues ambas realidades se presentan íntimamente unidas, sobre todo en ciertas parcelas, como es, por ejemplo, la del Derecho Administrativo. La misma organización de los tribunales no es, en este sentido, materia jurídica, pero en cuanto puede dar lugar a una discriminación judicial de competencias aparece ya como realidad propiamente jurídica.

Por lo demás, la conexión queda reforzada porque en el mundo moderno, en el que el derecho se formula muy preponderantemente en formato de ley y la ordenación organizativa adopta la misma forma, los distintos contenidos de las leyes vienen a quedar como confundidos por la misma unidad de su apariencia formal.

Aunque la reducción de lo propiamente jurídico a lo judiciable —«derecho es aquello que aprueban los jueces»— pueda parecer contraria a esa realidad confusa unificada por la ley, la distinción es necesaria, pues, si caemos en definiciones del tipo «normas que rigen la convivencia social», entonces nos vemos impedidos de retener el concepto mismo de Derecho, que se nos sumerge en el caos de los hechos sociales. Sólo manteniendo que el Derecho no se refiere a hechos, sino a criterios judiciales, es decir, a textos —documentos, leyes, sentencias, etc.—, podremos evitar el naufragio del Derecho en el piélago de una Sociología desbordante.

Esto es, en resumen, lo que me lleva a considerar el Derecho como la ciencia prudencial de los jueces —se entiende: de los mismos jueces o de los que de alguna forma previenen la posible intervención judicial—, es decir, como una Jurisprudencia anclada en el campo de las Humanidades.

13. Algo similar sucede con la Política, Ciencia de la Prudencia gubernativa, en sus distintos aspectos de buena legislación —Eunomía—, buena conservación —Filáctica— y buena decisión federativa —Anfictiónica. Ciencia, no de hechos, sino de criterios, es decir, en último término, textos, como en las demás ciencias humanas, vertidas todas ellas sobre la expresión del espíritu libre y no sobre los hechos mismos.

También aquí, y aún más que en el Derecho, la conexión con la Organización es muy fuerte, pues las decisiones de la prudencia política suelen producir resultados organizativos, objeto de estudio para la Ciencia de la Organización, y es muy fácil que ésta tienda a atraer hacia sí, y para traspasarla a la Sociología, la misma actividad prudencial del Gobernante.

La necesidad de retener la Política —como tal prudencia— en el campo de las Ciencias Humanas y evitar así su absorción por la Sociología puede entenderse fácilmente, y sólo se puede negar si se quiere prescindir de toda consideración de la libertad humana. En efecto, si la Política se convierte en una ciencia social, en una «Politología», como se ha pretendido muchas veces (aun sin utilizar ese deplorable término), es inevitable que la facticidad y las mismas exigencias técnicas de tal consideración releguen toda consideración de la realidad política como resultado de decisiones personales y, por tanto, morales. En el fondo, la separación maquiavélica de la técnica de gobierno respecto a la Etica no es más que una forma precoz de esta tendencia a desvincular la

Ciencia Política de las Humanidades, pues sólo éstas consideran al hombre como un ser responsable de sus propias decisiones. Así, por muy difícil que pueda resultar el distinguir de la Prudencia Política los resultados organizativos y los aspectos sociológicos, sólo quien sepa superar esa dificultad podrá defender la calidad moral del gobierno de los hombres; quien renuncie a hacerlo no debe lamentarse luego de las consecuencias.

Se dirá quizá que lo moral es una realidad social, un aspecto del tropismo de las masas, y que por ello la misma Sociología puede tomar ese aspecto en consideración. Pero no hay que olvidar que, al tomarse lo moral como «hecho social», se pierde el verdadero sentido de la regla de conducta, para caer en una simple constatación de mayor o menor frecuencia estadística, es decir, de normalidad fáctica, y esto es lo más contrario que puede haber de una Etica digna de este nombre. Es inevitable: cuando consideramos la conducta humana, no como expresión de libertad personal, sino como hecho social estadísticamente controlable, renunciamos por ello mismo al miramiento de la libertad, pues el comportamiento social no es libre, sino determinado. Esto es lo que hace posible someterlo a un análisis de tipo estructuralista.

14. Ni el Derecho ni la Política, por tanto, deben ser considerados ciencias «sociales», sino «humanas». La Ciencia de la Organización, en cambio, así como la Sociología, sí son Ciencias Sociales. Para su más concreta ubicación conviene tener presente la clasificación general de la que llamamos Geonomía.

Como ya he dicho antes, este término —Geonomía— me parece el más ajustado para abarcar todas estas ciencias que se refieren a la masa humana en relación con el territorio que ocupa. La palabra Eco-nomía podría haber servido con ese fin, pues etimólogicamente significa la ordenación —*nomos*— de la sede que se habita —*oikos*—; y también la Eco-logía, por la relativa sustituibilidad de *nomos* (ordenación) por *logos* (razón); pero tanto la

Economía como la Ecología tienen ya unos sentidos concretos establecidos (la Ecología algo plurivalente, pero siempre más concreto), y por eso hacía falta una palabra nueva, que no estuviese ya concretada por el uso, y de ahí la sustitución de la sede (*oikos*) por la tierra (*ge-*): la «ordenación de la Tierra» o Geonomía.

Pues bien: dentro de la Geonomía distinguimos tres subgrupos de ciencias: las espaciales, las económicas y las sociales. Las primeras estudian la misma superficie terrestre que ocupa la humanidad (Geografía), la gran distribución de fuerzas que la rige (Geopolítica) y la forma de instalación agrupada en la misma (Urbanística). Las ciencias económicas se refieren a la explotación del campo (Agronomía), al proceso de producción de bienes (Industria) y a su distribución y consumo (Comercio). Las que aquí nos interesan más especialmente son las Ciencias Sociales.

15. Distinguimos tres ciencias sociales: la Sociología, la Ciencia de la Organización y la Ciencia de la Comunicación. Dentro de la Sociología, ciencia general de los hechos sociales, distinguimos, a su vez, tres ciencias: la que estudia la población humana (Demografía), su tropismo o comportamiento normal (Trópica social, pero el día que no haya ya pueblos «primitivos» quizá se pueda llamar sin más Etnología) y sus desajustes (Patología social). Las Ciencias de la Organización, por su parte, se pueden dividir según se refieran a las instituciones públicas, al ejército (con inclusión del Arte militar) o empresas privadas. Las Ciencias de la Comunicación, por último, se pueden dividir en Sematología social, Ciencia de la Difusión («Broadcasting» en un sentido muy amplio) y de la Instrucción Pública.

No vamos a entrar aquí, por exceder de nuestro propósito, en las ulteriores divisiones, conexiones y tensiones de estas ciencias, pero sí quiero llamar la atención sobre la mencionada Sematología. Es la ciencia de los signos de la Comunicación Social, y constituye así como

una teoría general de todas las Ciencias Sociales, pues todas ellas de algún modo dependen de estas formas convencionales de comunicación. La palabra «Sematología» ya ha sido utilizada incluso con aspiraciones de constituir una ciencia filosófica general; por ejemplo, por Dempf, según el cual, ésa sería la ciencia que estudiaría los signos de lo calculado con exactitud (*mathemata*), de los sonidos emitidos (*phonemata*) y de las leyes estructurales de lo percibido (*eisthemata*). Por nuestra parte, utilizamos ese mismo término para configurar una posible teoría general de la comunicación social, que comprendería el estudio de los símbolos sociales, de los modos de expresión y de su recepción social.

16. La Ciencia de la Organización y la Sociología, ubicadas así dentro de las Ciencias Sociales, tienen, como ya hemos dicho, una innegable relación con el Derecho y la Política, que son Ciencias Humanas; pero su objeto y, por lo tanto, su método son muy distintos a los de estas últimas, pues aquellas ciencias, como sociales que son, se refieren a hechos cuantificables, en tanto el Derecho y la Política, como prudenciales que son, se refieren a los criterios (textos) de la conducta personal libre, del juez y del gobernante, respectivamente.

APENDICE

La Ciencia Política, ciencia prudencial *

La *Ciencia Política* es la que se refiere a la prudencia del gobernante. Como su nombre indica, esta ciencia deriva de las especulaciones de la Filosofía griega en torno a la organización de la *polis*, es decir, la ciudad, que fue para los griegos la forma perfecta de convivencia huma-

* De *Sistema de las Ciencias,* IV, pp. 54-57.

na, y de ahí que Aristóteles dijera del hombre que es un «animal político» (*zoon politikon*). El pensamiento griego no logró desprenderse de esa forma, pero la realidad de los reinos helenísticos llevó a ampliar el concepto a extensiones territoriales más amplias. No así Roma, que alcanzó la forma de Imperio sobre la base de una comunidad más personal que territorial: la *civitas Romana,* que no suponía un recinto territorial más o menos amplio, sino una comunidad de ciudadanos unidos por el «nombre» de una estirpe romana (*nomen Romanum*). La misma palabra *civis*, que traducimos por «ciudadano», no se refiere a una comunidad territorial, sino personal y familiar.

La teoría política griega sirvió de base a la que los modernos establecieron del moderno «Estado». Surgió éste a consecuencia de los conflictos confesionales producidos por la Reforma protestante, como forma de superarlos mediante la concentración en una instancia territorial soberana de todo poder social. Esta idea de «soberanía» fue teorizada ante todo por el francés Juan Bodin (1530-1596) y reforzada luego por el inglés Tomás Hobbes (1588-1679), aunque el término mismo de «Estado» había sido inventado ya por el italiano Maquiavelo (1469-1527) sobre la palabra latina *status* que significaba «situación estable» (*status rei publicae*: «estabilidad de la república»).

Con la Revolución francesa, a fines del siglo XVIII, el «Estado» vino a identificarse con el concepto revolucionario de «Nación», y por eso la crisis del nacionalismo ha impuesto en nuestro siglo una crisis de la Teoría del Estado.

La directriz marxista de reducir todos los hechos sociales a una unidad dependiente de la Economía ha favorecido la disolución de la Ciencia Política tradicional para absorberla en la Sociología. A esta tendencia corresponde el nuevo término de *Politología* con que se quiere designar a la antigua «Política».

Aunque el hecho del gobierno pueda considerarse co-

mo un hecho social, pues en todo grupo social hay unos miembros que gobiernan el grupo, la *Política* no es una ciencia social, por la misma razón ya explicada de que no se refiere al hecho mismo del gobierno, sino a los textos que se han escrito sobre el modo de gobernar, es decir, sobre Prudencia política, que puede llamarse también *Gnómica*. Estos textos pueden tener carácter descriptivo, teórico, polémico, parenético, incluso legal, pero son siempre reflexiones humanas objetivadas por escrito sobre el gobierno de los grupos. El mismo principio de subsidiariedad, conforme al cual, según la doctrina política católica, se deben ordenar las relaciones entre los grupos sociales, no es un hecho, sino una teoría que debe estudiarse sobre la base de la encíclica en que aparece mejor formulada: la *«Quadragesimo anno»* de Pío XI, promulgada en 1931, y otros textos doctrinales complementarios.

La *Ciencia Política*, en consideración a sus principales proyecciones, puede dividirse en *Eunomía, Filáctica* y *Anfictiónica.*

a) La *Eunomía* o Ciencia de la «buena ordenación» (de *eu* y *nomos*) se refiere principalmente a la Política legislativa y puede llamarse también Ciencia de la Legislación. Es quizá la más elevada función del gobernante, y en la mejor tradición de los filósofos griegos el verdadero político es el legislador. En efecto, el dar leyes es propio del gobernante, aunque, en algunos casos, el contenido de las leyes deba provenir de otras ciencias como la Ciencia de la Organización, la Economía, la Jurisprudencia, etc. El dictamen que informa las leyes viene así de la autoridad de los que saben de las materias reguladas por la ley, pero el acto mismo de dar la ley y la prudencia de seguir un dictamen u otro, eso es un acto de potestad y no de autoridad, pues la autoridad es de los que «saben», y la potestad de los que «pueden».

b) La que llamamos *Filáctica* (del griego *phylax*, guardián) se refiere a la prudencia en la defensa del grupo que se gobierna, y, en relación con el gobierno de la sociedad civil o «Estado», se concreta en el Ejército, que defiende al grupo de las agresiones externas, y la Policía, que lo defiende de las internas. «Policía» es también una palabra griega, la *Politeia* —es el título de la conocida obra de Platón (429-347 a C.) que solemos traducir «La República»—, que comprendía todo lo relativo al orden de la polis, pero hoy la utilizamos en el sentido más restringido del orden de la seguridad interior. Los nexos entre *Política* y *Policía* son evidentes, y es utópico pensar que pueden éstas mantenerse totalmente separadas.

El primer deber del gobernante es el de conservar la seguridad del grupo, y de ahí que todo gobierno deba ser, en este sentido, «conservador», aunque pueda aparecer a veces como conservador del mismo poder, pues indiscutiblemente, la continuidad del gobierno es ya un elemento, aunque no el único, de la seguridad o *status* del grupo gobernado.

Los aspectos organizativos, tanto del Ejército como de la Policía, hacen que éstos sean también objeto de la Ciencia de la Organización, la cual se halla entre las Ciencias Sociales, pero, por cuanto se trata de los principios de prudencia política relativos a la función de ambas fuerzas en el orden constitucional, son tema también de la Ciencia Política. En este sentido, el gran teórico prusiano Carlos de Clausewitz (1780-1831), fundador de la «Academia de la Guerra» de Berlín, decía que la Guerra no es más que una prolongación de la Política, aunque con otros instrumentos.

c) La que llamamos *Anfictiónica* (del griego *amphictiones* o «vecinos») es aquella parte de la Ciencia Política que se refiere al establecimiento de relaciones con otros grupos exteriores al gobernado. Entra dentro de ella la Prudencia política que toma en consideración los dictámenes de la *Geopolítica* y otras ciencias, pero ella misma se refiere a doctrinas, es decir, a textos y no a hechos. No se trata exclusivamente de las relaciones que se llaman «internacionales», sino también, y hoy muy especial-

mente, de las decisiones que el gobernante debe tomar en orden a la integración o no del propio grupo que gobierna en sistemas supranacionales de orden económico, sanitario, cultural, etc. En este tipo de decisiones radica hoy precisamente la esencia de la función del gobierno estatal.

II

GUERRA Y POLITICA EN LA ANTIGŰEDAD CLASICA*

Hablar de la Guerra en la Antigüedad sin excederse de los límites temporales que las conveniencias académicas imponen, resultaba, al menos para mí, un empeño inaccesible. Aun reduciendo aquel término de «Antigüedad», como no puedo menos de hacer, a Grecia y Roma, no era factible tratar a la vez de las guerras y de la historia militar, de la estrategia y del derecho, de la táctica y del concepto mismo de la guerra, todo a la vez. Me parecía, desde luego, que no debía tratarse del derecho de la guerra entre los antiguos griegos y romanos. Pero, aun con esta doble delimitación, se presentaba un material excesivamente dilatado y complejo para poder yo presentar una síntesis medianamente sistemática e inteligible. Por eso opté otro camino, que he seguido con la mejor voluntad, aunque ruego se me disculpe si no me ha acompañado el acierto. Ha sido mi propósito presentar a ustedes un motivo de reflexión acerca de la correlación histórica entre táctica, estrategia y estructura política en la gran experiencia de la Antigüedad clásica. Aunque a grandes trazos, quisiera subrayar ciertos aspectos de esa profunda correlación, en la esperanza de que esto pueda servir como estímulo para ulteriores reflexiones de los que me escuchan.

* Conferencia de 1962. Publicado en «La Guerra y las Batallas» (Instituto de Estudios Políticos y Fundación Pastor, 1962).

1. Conviene recordar, antes de nada, que esa correlación entre la guerra y la política tiene en el mundo clásico un apoyo especialmente sólido y decisivo en el hecho de que en aquella época se da, como norma general, una identidad personal entre el jefe militar y el jefe político, lo que, por lo demás, no ha dejado de ocurrir en nuestros días, incluso en Estados democráticos, ya que esa coincidencia no es más incompatible con la democracia moderna que con la antigua, del mismo modo que tampoco la monarquía la presupone necesariamente.

Pero esa coincidencia no representa la última explicación de aquellas correlaciones, sino que constituye más bien uno de sus aspectos, y hasta quizá una consecuencia más que una causa.

Una razón más profunda de la correlación entre guerra y política parece estar en la esencia misma del poder. La política es, quiérase o no, una manifestación del poder social, que mana de la comunidad a la vez que la configura, y, como tal poder, presupone la fuerza, una fuerza física social que defiende su independencia o su expansión natural en la ampliación de su dominio, es decir, como fuerza bélica. En este sentido, podría decirse del Estado que su último núcleo vital imprescindible está en la exclusiva de la fuerza militar. Porque todas las otras funciones que el Estado asume, como la economía o la instrucción, el fomento de las artes o el mantenimiento de las comunicaciones, incluso la misma legislación y administración de justicia, pueden concebirse como desconcentradas y ejercidas por entes no estatales, por ejemplo, regionales; pero el poder militar, ese sí que no se concibe desvinculado del Estado sin anular con ello la existencia del Estado mismo.

Con todo, tampoco es esa conexión de poder político y fuerza bélica la que queremos esclarecer aquí, sino otra más elemental quizá y originaria, que radica en la naturaleza humana, del hombre individuo, y en las formas de manifestar su propia fuerza defensiva o agresiva. Es ahí, en esa forma radical de lucha personal, donde parece esclarecerse la última razón de ese nexo profundo que vincula la política a la guerra. Esto es precisamente lo que quisiera tomar como punto de partida para mis observaciones sobre la naturaleza de la guerra en el mundo antiguo.

2. Dos notas esenciales del griego arcaico se nos presentan como gérmenes de lo que será la ulterior historia de la táctica y estrategia, a la vez que de la política helenas. Por un lado, su inclinación natural a la piratería; por otro, su temperamento agonístico. Los héroes homéricos, pero muy especialmente Ulises, tiene en este sentido el valor de un prototipo.

Cuando leemos las aventuras de Ulises prisionero del gigante Polifemo, y nos vemos irresistiblemente arrastrados a simpatizar con el héroe de *La Odisea,* quizá no advertimos que eso se debe a que bajo ese mito se esconde un constante conflicto entre astutos piratas y bárbaros pastores. Naturalmente, el poeta está al lado del pirata, y también arrastra al lector hacia su partido. El pirata es el listo, en tanto Polifemo es el torpe y tonto, que sale vencido a pesar de su fuerza muy superior. No me atrevería a afirmarlo, y me someto al juicio de los entendidos, pero nuestra palabra «listo», de etimología desconocida, me parece que puede tener algo que ver con «lestés», que es precisamente el vocablo griego para designar al pirata. Aquel término común a los pueblos mediterráneos de hablas romances, ajeno, al parecer, al latín, pudo venir al Occidente precisamente en boca de mercaderes y piratas de Oriente, como ha ocurrido con otros términos de la marinería.

¡La victoria del listo sobre el fuerte! He ahí todo un foco de luz sobre la actitud humana del hombre griego, vencedor por su virtuoso ingenio de las masas barbáricas.

Hombre naturalmente marítimo, busca sus presas en la otra orilla, pero con un contingente humano necesariamente reducido a la menguada capacidad de una frágil nave, y por ello notablemente inferior a los hombres,

pastores o no, que acumulan riquezas en la otra orilla; el Polifemo que guarda celosamente sus ovejas, y que trata a los marinos forasteros como lo que son, es decir, como piratas.

De esa naturaleza pirática arrancan dos constantes difícilmente superables de la estrategia griega: la primera, especialmente notable en Atenas, y que valió a ésta el proclamarse representante de la Grecia entera, es la ambición por el dominio del mar, por la talasocracia. La segunda, claramente común a todos los pueblos de la Hélade clásica, la preferencia por la estrategia de desgaste y la incapacidad para una estrategia de anulación. Porque el pirata tiene el mayor interés en que su víctima sobreviva, y vuelva a acumular riquezas, en espera de un nuevo asalto pirático; sería un pésimo negocio para el pirata el que desapareciera totalmente su víctima opulenta.

3. Por otro lado, decimos, el temperamento agonístico del hombre griego. Esto quiere decir ansia de competición singular, de lucha por la lucha, que puede acabar con la muerte; pero no se busca, sino tan sólo el reconocimiento de la victoria; y, aun más que la victoria misma, la gloria del esfuerzo reconocido. En otras palabras: la guerra como deporte, como heroica competición. De ahí que la gloria del vencido, cuyo aniquilamiento no se busca, aumente la gloria del vencedor, y que no sean pueblos contra pueblos los que luchan, sino héroes aristocráticos contra otros iguales. Se lucha sólo de día, a campo abierto, a pie y preferentemente cuerpo a cuerpo, con un escudo en la izquierda —lo que, como veremos, tiene importancia para el ulterior desarrollo táctico— y una lanza en la diestra; en menor grado, se disparan flechas; rara vez, se combate sobre carros, los cuales se utilizan, sobre todo, para aproximarse a la lucha, para huir y, eventualmente, para perseguir a los que huyen, aunque esta persecución sigue siendo de estilo agonístico y no conduce al exterminio sistemático del enemigo.

Este segundo aspecto —del temperamento agonístico— es también radical para la historia militar, política y cultural de Grecia. Como es comprensible, coincide con el hábito pirático para corroborar la estrategia de desgaste; es también la clave para explicarnos el predominio del cuerpo a cuerpo en la táctica de combate frontal, y la dificultad para la coordinación de grandes masas en el ataque; explica también la insuperable ambición protagonística del hombre griego, así como su gusto por lo competición deportiva y la discusión callejera. Los mismos principios naturales del derecho de guerra agonística, que, aunque luego conculcados, se consideran como típicamente helénicos, tienen su origen en este estilo de guerra agonística: el no destruir las ciudades por completo, respetar a las prisioneras y liberar a todo prisionero mediante rescate, y, sobre todo, el no matar al que se rinde con las manos abiertas, y permitir que el enemigo recoja sus muertos, ya que la petición de tal permiso equivale a una declaración de rendición.

Esta lucha de héroes aristocráticos no excluye totalmente el encuentro de grupos; pero esto es siempre secundario. Tales grupos suelen ir como representados por el héroe noble, y de ahí que tales agrupaciones sean siempre tribales y cuasi-familiares. Leemos así en el consejo de Néstor frente a Troya (*Ilíada*, II, 365 c.) «Agrupa, oh Agamenón, a los hombres por tribus y familias, para que una tribu ayude a otra tribu, y una familia a otra familia». No se trata de masas anónimas de soldados, regularmente equipados y uniformados, sino de grupos particulares, que actúan con cierta independencia, estimulados por solidaridades raciales, y compuestos, sin gran orden, por hombres individualmente diferenciados por su valor personal; hay unos más valientes que otros, pues en ese mundo agonístico el valor no se «supone», sino que debe ser probado en cada caso. De ese mayor o menor valor depende incluso el tipo de armamento: «Y si algún valiente —aconseja Posidón a los Griegos (*Il.*, XIV, 376 ss.)— tiene un escudo demasiado pequeño para proteger los hombros, que se lo dé al menos valiente y

tome él otro mejor». Esta actitud aristocrática es especialmente interesante, no sólo para explicar la disposición táctica del frente de combate, sino incluso, lo que es característico de la táctica hoplítica desarrollada, la concentración de una fuerza selecta en un determinado punto de la falange.

4. Sobre esta su radical idiosincrasia, el hombre griego cobra conciencia cuando se enfrenta con los Persas, en las Guerras Médicas, hacia el primer cuarto del quinto siglo antes de Cristo. Frente a un ejército más fuerte y masivo, despóticamente gobernado por un rey, los Griegos, inferiores en número, representan la libertad y el espíritu agonístico. Los Persas vienen a dominar y anular las ciudades libres de la Hélade, y la estrategia griega es meramente retardataria, defensiva, de desgaste. Los Persas lanzan flechas y atacan con caballería. Contra esto, los Griegos no pueden oponer de momento más que la ordenada falange de infantería pesada, con escudo a la izquierda y lanza a la derecha.

Esta falange hoplítica se componía de secciones de doce por doce hombres, que actuaban sin gran coordinación. Los mejores se situaban siempre en el extremo derecho. Venía a ser como una ampliación del antiguo combate agonístico de la época homérica. La táctica era frontal, aunque en el momento del choque el orden se descomponía, y la suerte del combate podía ser distinta en los distintos puntos de encuentro con el enemigo. Hasta este momento, los infantes se acercaban ordenadamente y en silencio, no a gritos como solían hacer los Persas; diferencia ésta de la que los Griegos se sentían muy orgullosos. Los espartanos, cuyos hoplitas eran los más famosos, incluso venían marcando el paso al son de una flauta.

Un ejército así difícilmente podía resistir el choque masivo de los bárbaros Persas. De hecho, todo el heroísmo desplegado en las Termópilas, mal reforzado por el egoísmo de Esparta, que veía con poca simpatía una lucha tan alejada de su propio territorio, hubo de resultar inútil. Pero he aquí que el genio griego supo recuperarse por la victoria en el mar, en Salamina, lo que se debe indudablemente al esfuerzo de Atenas y del gran Temístocles. Por otro lado —así, al menos, lo hizo creer la propaganda de los Atenienses—, la sagacidad de éstos supo reaccionar a tiempo pertrechando a los Griegos de una caballería con que oponerse a la de los bárbaros. De este modo, los Persas fueron rechazados y Atenas se apropió de la fama de haber salvado la libertad de la Hélade entera.

La estrategia de desgaste, con la superioridad en el mar y en la astucia, habían prevalecido una vez más. Esto venía a confirmar la táctica griega. La infantería pesada, con los mejores a la derecha, iba a seguir siendo lo fundamental para el combate de tierra. La infantería ligera, surgida de los antiguos escuderos acompañantes, la completaba con lanzamiento de piedras, flechas y lanzas cortas, normalmente desde atrás, por encima de los hoplitas. La caballería se mantendría en un rango modesto: para abrir el choque o para cubrir la retirada. Este es el tipo de ejército que haría la Guerra del Peloponeso, entre Atenas y Esparta, en la segunda mitad del siglo V antes de Cristo. Guerra inevitable, pero que, dado el temperamento griego, tampoco podía conducir a un dominio unitario de la Hélade por uno de los dos beligerantes. Esta es también una guerra de desgaste. Pero lo característico de esta época es la mutación del antiguo espíritu agonístico. Porque, aunque se siga aplicando una estrategia de desgaste, vemos en esta lucha entre ciudades hermanas una dureza nueva y un enconado impulso de destrucción. El ciudadano parece haber perdido su individualidad, incluso para la guerra agonal, y queda absorbido por la ciudad. Este es el apogeo de la democracia. Platón, al censurar las atrocidades cometidas entre las ciudades griegas, que pese a sus tremendos odios, eran conscientes de su comunidad nacional, establece aquella clásica distinción entre la guerra propiamente dicha,

pólemos, que se debe hacer contra los bárbaros, enemigos por naturaleza, y la contienda entre compatriotas, *stásis*, en la que se debe evitar la crueldad de la guerra, ya que en ella tan sólo pueden considerarse enemigos a unos pocos responsables de la diferencia, y no a toda la población de la ciudad. Así, no sólo resulta indecoroso, dice Platón, hacer esclavos a los prisioneros griegos, sino incluso el conmemorar las victorias fraticidas colgando en los templos las armas arrebatadas; y si es tolerable destrozar o robar las cosecha del enemigo, no se debe arruinar el arbolado, ni destruir inútilmente las ciudades.

5. Tales quejas, que revelan un sentimiento de noble panhelenismo más que de propio humanitarismo, no conseguían alterar el curso de los acontecimientos. Al contrario, parecía que esta guerra entre Griegos era más despiadada que la guerra contra los bárbaros. Pero esto nada tenía que ver con una nueva inclinación hacia una estrategia de anulación. Seguía siempre vigente la estrategia de desgaste, pero los actos bélicos eran especialmente encarnizados por la razón de que, precisamente por tratarse de una guerra entre griegos, tenía el carácter de una guerra *política*, de lucha de partidos, y se practicaba, con instrumentos mortíferos, el mismo ensañamiento de las luchas implacables entre los partidos, dentro de cada ciudad. Así, a cada derrota que una ciudad sufría seguía inmediatamente un cambio de partido en el gobierno de aquella ciudad. La discriminación de amigo y enemigo, esencial en todo lo político, según la conocida prospección de Carl Schmitt, adoptó en esa guerra del Peloponeso una virulencia del todo característica. Ello era, después de todo, una consecuencia natural de la democracia.

Se diría que los Griegos habían perdido su antiguo temperamento agonal. De hecho, ya en el siglo V, y aún más en el IV, aquel espíritu agonal se nos presenta con esta nueva modalidad: como lucha por un poder político personal. El héroe del combate singular de antaño ha cedido su puesto y su función moral ejemplar al político, al orador que seduce a las masas y domina la ciudad toda. Por otro lado, el espíritu agonal se manifiesta ahora en forma de competiciones artísticas, pues, como suele ocurrir, el apogeo del arte suele acompañar a la decadencia política. Es el siglo áureo de las Atenas de Pericles y Alcibíades, muy próxima ya a la pérdida de la hegemonía naval y a la derrota. También nuestro Siglo de Oro, para las artes, parece empezar con la derrota de la Invencible Armada, inicio de nuestra decadencia política. Pero precisamente en ese momento es cuando los griegos parecen soñar —son las desventuradas empresas en Sicilia— con conquistar un gran Imperio occidental, comparable al oriental de los Persas.

Esa decadencia política llevará a una nueva degeneración del espíritu agonal en el siglo IV: el afán de sobresalir no se cifrará ya en el poder político, sino en el dinero y en el chiste. Esto era también un rasgo que diferenciaba al griego del bárbaro: que en tanto los bárbaros bebían sin hablar, los griegos se banqueteaban para discutir y decir agudezas. A ese extremo de degeneración llegó el antiguo espíritu agonal; pero, después de todo, por una evolución consecuente.

La lucha entre Atenas, fuerza marítima, y Esparta, fuerza terrestre, no podía conducir, como es comprensible, a grandes encuentros ni a batallas decisivas, hasta que Esparta consiguió una propia escuadra y ganó la partida al rival en su propio campo. La táctica de tierra, sin embargo, permaneció inalterada. Una innovación supone, en cambio, el cambio táctico y estratégico que se opera con el general tebano Epaminondas, en la lucha de Tebas contra el poderío espartano, en la primera mitad del siglo IV.

Nos hemos referido antes al ataque frontal de la falange hoplítica, con sus mejores en el extremo del ala derecha. Pero hay que observar que el frente humano, al progresar hacia la línea de choque, tendía a adoptar una oblicua, con retraso del ala izquierda. Esto se debía a que los soldados tendían insensiblemente a guardar su

lado derecho, desguarnecido por el propio escudo, tras el escudo del compañero de la derecha, pegándose lo más posible a él, con lo que el de la izquierda quedaba ligeramente retrasado y la línea total resultaba oblicua. En el momento del choque, el ala más fuerte y adelantada se enfrentaba así con la más débil y retrasada del enemigo, con lo que solía ocurrir que las alas derechas prevalecían sobre sus respectivos adversarios, y luego, girando la dirección del ataque, debían enfrentarse nuevamente entre sí, en un segundo encuentro. Así, pues, aunque el ataque se concibiera como frontal, de hecho no resultaba así.

6. Los Tebanos habían adoptado por su cuenta una táctica especial, consistente en reforzar el ala derecha para dar con ella el golpe decisivo, dejando al centro de la falange y al ala izquierda una función puramente defensiva. Por eso, el ala derecha, en la falange tebana, solía ser de veinticinco hombres en fondo, es decir, el doble de lo corriente, y del resto de su propia falange. La innovación genial de Epaminondas, que hubo de ser ejemplar para el futuro, consistió simplemente en cambiar el ala reforzada; en vez de la derecha, Epaminondas refuerza el ala izquierda, dejando al centro y a la derecha el papel defensivo. Con ello se abandonó definitivamente la idea del ataque frontal y se adoptó conscientemente la oblicua. La infantería ligera iba a la derecha, y la caballería se colocaba en ambos extremos para evitar el desbordamiento por el enemigo.

En realidad, esta idea tebana de reforzar un ala para dar con ella el golpe, diferenciando así un brazo ofensivo de otro defensivo, venía a ser una traslación de la dinámica del cuerpo humano, que, en el combate singular, se defendía con el escudo de la izquierda y atacaba con la lanza o la espada de la derecha. Pero la nueva disposición de Epaminondas, con el cambio de lado, tenía esto de realmente importante y nuevo: que el golpe no se daba en la parte más débil del enemigo, sino precisa-

mente en la más fuerte, es decir en la derecha del enemigo. Ahora bien: este cambio táctico, de atacar al enemigo en el punto fuerte y no en el débil, suponía una nueva estrategia también: una sustitución de la estrategia de desgaste por la de anulación.

Aunque éste es un tema que ha sido muy discutido, parece probable que, a pesar de que los resultados no llegaron a ser muy expresivos, Epaminondas llevó a cabo una estrategia de anulación al atacar a Esparta en el corazón mismo de su fuerza, en el mismo Peloponeso, sin entretenerse en episodios periféricos. En este sentido, Epaminondas, que pertenece todavía a la época de luchas entre ciudades, fue ya un precursor del nuevo estilo bélico de los Macedonios, de Filipo y del Gran Alejandro. Con todo, es evidente que la táctica y la estrategia macedónicas abren una nueva etapa, no sólo en la historia militar, sino también en la historia de todos los tiempos.

7. Tradicionalmente, los Macedonios, a diferencia del resto de los Griegos, contaban con una poderosa caballería, y aun casi exclusivamente con ella. Sólo Filipo se vio en la necesidad de organizar una falange hoplítica y precisamente al modo de Epaminondas, aunque con alguna variante. La nobleza del país siguió, sin embargo, militando a caballo, y sólo los humildes formaban la infantería. Esta es una forma totalmente distinta de la griega.

En primer lugar, la preeminencia de la caballería colocaba al jefe delante y no detrás, como ocurría en la táctica hoplítica, y este hecho producía todo un nuevo estilo de heroísmo, un nuevo valor del arrojo personal del jefe como ejemplo para una masa que le sigue, lo que enlaza, naturalmente, con el prestigio de la monarquía, cuyas ventajas para la coordinación de fuerzas militares empiezan a apreciarse precisamente ahora. No se trata ya de una simple yuxtaposición democrática, de unidades iguales con escasa coordinación, sino de una compleja organización supeditada a un mando único. Al lado de la nobleza macedónica, que rodea al rey, se agrupan fuerzas

macedonias de las ciudades griegas, y fuerzas de mercenarios griegos, bárbaros y semibárbaros, con armamentos diferenciados por motivos técnicos. El ejército de Alejandro, en Asia, tenía aproximadamente cinco mil quinientos jinetes y cuarenta y tres mil de a pie, a lo que había que añadir unas ciento ochenta naves que no eran ya simples trirremes, sino naves de cuatro y hasta cinco órdenes de remos. Por primera vez se lleva a cabo una completa combinación de armas, pero desempeñando la caballería el papel principal.

Epaminondas, a pesar de su innovación, había seguido fiel a la táctica griega de dar, en la batalla terrestre, el golpe decisivo con la infantería, y precisamente con la más selecta, que él colocaba a la izquierda. La táctica alejandrina altera esta forma, aunque se inspira en ella. El golpe decisivo lo da ahora la caballería; pero como los caballos giran mejor a la izquierda que a la derecha, se coloca aquélla en el ala derecha, ocultada por fuerzas de caballería ligera e infantería que se descorren en el último momento. El sector central, el más extenso, es el de la falange hoplítica, armada ahora con una larga lanza, de unos cinco metros y medio de longitud, la *sarissa*, que debe empuñarse con ambas manos. A la izquierda, otra vez la caballería, principalmente la de los Tesalios, y de nuevo infantería ligera, pero, lo mismo que en el centro con una función de resistencia. Para la concepción alejandrina, por lo tanto, la caballería tiene función agresiva, y la infantería, de defensa, como un escudo erizado de recias y largas púas.

Como en la táctica de Epaminondas, se busca ahora destruir el punto más fuerte de la línea enemiga, que era, en el ejército persa, el centro; pero eso no se consigue ya por un choque frontal, sino mediante envolvimiento de aquel centro enemigo. Para ello, la caballería principal, apoyada en la base hoplítica del centro, incide y parte la línea enemiga para dejar desconectado el sector izquierdo de la misma, al que sigue en su huída la caballería ligera de la propia ala derecha. Roto así el frente,

el rey, con sus jinetes, envuelve el centro enemigo por detrás, a la vez que la caballería de la izquierda cierra el cerco a un enemigo desconcertado. Esta fue la táctica feliz de Granikos, Issos y Gaugamelas, que abrieron el Asia de par en par a la fantástica aventura de Alejandro.

La persecución del enemigo, hasta su total aniquilamiento, sin pérdida de tiempo; la sucesión de victorias en cadena: eso es también una novedad del nuevo estilo macedónico.

La estrategia macedónica se manifiesta, con una consecuencia nunca vista, como estrategia de anulación. No sólo se aniquila al enemigo, sino que se destruye sus fortalezas y reservas, se ocupa militarmente el territorio y se funda en él nuevas ciudades. Si en algún momento parece apartarse Alejandro de este estilo, así cuando, en vez de perseguir al Persa hacia el interior, se desvía por la costa siria hacia Egipto, ello se debe a la alta prudencia de asegurar la incomunicación del ejército enemigo con su potente flota, pues es también una característica de la guerra alejandrina, llevada a territorios muy lejanos, el disponer unos sólidos jalones de apoyo para asegurarse el avance. Unicamente se puede echar de menos en este notable progreso del arte militar la disposición de fuerzas de reserva; pero ésa era una invención que había de ser propia del genio romano. En realidad, ese descuido corresponde también al temperamento juvenil de Alejandro, que cuenta siempre con el éxito del primer golpe.

8. El nuevo Imperio de Alejandro es así un resultado de su táctica y de su estrategia. Por primera vez el mundo griego ve realizado su ideal de unidad y se ve él mismo lanzado a una empresa imperial, regida por el principio monárquico y el ímpetu brioso de una caballería ejemplar. Pero un imperio frágil, sin reservas, excesivamente personal y, por ello, un imperio sumamente efímero, que desaparece con la misma rapidez con que surgió.

A la prematura muerte de Alejandro aparece, como es sabido, un conjunto de reinos rivales formados por los

antiguos generales de aquél; demasiado grandes, al menos tres de ellos, para subordinarse a nadie; pero no tan grandes como para imponer una subordinación a los otros. A la idea de Imperio sucede así, una vez que se hace evidente su imposibilidad, la idea de una constelación de poderes equilibrados, algo que puede asemejarse a la política de equilibrio internacional en el mundo moderno. De ahí una concentración de esfuerzo, notable sobre todo en los reyes de Egipto, para la organización interna, para la administración y la tecnificación, rasgos típicos del mundo helenístico. A esta nueva situación corresponde un nuevo estilo militar, cuya principal novedad es el arte de la fortificación y asedio de ciudades.

La estrategia helenística presenta como novedad la pluralidad de frentes, y la tradicional contraposición entre una ala que ataca y otra que resiste se amplía ahora a una combinación constante, aunque con alternativa vicisitud por las circunstancias impuestas, de un frente defensivo y otro ofensivo. En algún caso, ya en los últimos años del siglo IV, la complejidad aumenta hasta el frente triple, con grupos aliados que se encuentran recíprocamente bloqueados.

Esta nueva disposición exige también una tecnificación de la táctica. Se mantiene, en principio, la del Gran Alejandro, pero se completa con la incorporación de nuevos medios bélicos, como son los elefantes, en cuya utilización Alejandro había ya pensado, pero sin llegar al hecho, y sobre todo, como decimos, con un enorme progreso en el arte de la fortificación y, naturalmente, del asedio. A esta tecnificación corresponde igualmente el carácter profesional y mercenario de los soldados. El mismo arte militar, en este mundo helenístico, se convierte en una ciencia susceptible de ser enseñada, en una *techne*. El hombre agonístico de la Grecia arcaica se ve ahora definitivamente suplantado por el hombre económico y técnico. La guerra ha dejado de ser un deporte agonístico, como el de la edad homérica; no es tampoco una lucha política entre pequeñas ciudades, como en la época

democrática; ni una empresa caballeresca de imperio, como es la de Alejandro: la guerra es ahora una técnica de política internacional, y, como tal, subordinada a la diplomacia. Una concepción propiamente moderna. En efecto, el legado del mundo helénico es para nosotros, en realidad, una tradición helenística. Con ella hubo de enfrentarse Roma.

9. El primer episodio bélico entre Roma y la estrategia helenística fue la guerra con Pirro, rey del Epiro, aliado de Tarento, con la que Roma, deseosa de asegurar su hegemonía itálica, se hallaba en lucha. Pirro, con su gran ejército, bien provisto de elefantes, empezó las hostilidades con gran éxito, en el segundo decenio del siglo III antes de Cristo; pero tenía que abandonar Italia, al poco tiempo, sin haber conseguido nada positivo: son las proverbiales victorias «pírricas». La técnica helenística resultó así fallida ante la prudente resistencia romana. Con este contacto, los romanos, por lo demás, aprendieron mucho. Un siglo después, a mediados del siglo II, Roma dominará el ámbito griego y España, y habrá aniquilado a la vez el poder de Cartago, echando así los cimientos de un Imperio mediterráneo.

Así como hemos señalado al principio el espíritu agonístico y el temperamento pirático como rasgos genuinos del hombre griego, podemos atribuir ahora al romano otros dos contrapuestos, los cuales, pese a cierto paralelismo inicial en la formación de la ciudad de Roma, acaban por dar a la historia de ésta un giro y una forma totalmente diversas de las griegas; estos dos rasgos típicamente romanos son el espíritu caucional, de reserva prudente y utilitaria, y el temperamento decididamente terrestre y antimarítimo, de arraigado propietario rural.

El carácter antimarítimo del pueblo romano constituye ya un lugar común, pero no por ello menos exacto. Para el romano, el mar es siempre un elemento extraño; como es sabido, la expresión *Mare «nostrum»* denota tan sólo la proximidad geográfica, pero en modo alguno im-

plica un sentido de pertenencia. Faltos de preparación para la guerra marítima, los romanos tuvieron que improvisar en toda ocasión en que aquélla se les presentaba como necesaria. Al empezar la primera Guerra Púnica, en torno a Sicilia, Roma carecía prácticamente de barcos; ante la necesidad, y tras algunos fracasos provocados por la impericia a la vez que por la temeridad propia del que no conoce el mar y sus peligros, se procuró una escuadra, con gran celeridad, pero tan sólo para poder superar la situación, sin perspectivas de futuro. Si en el año 260 antes de Cristo, Cartago presentaba ciento treinta barcos, Roma enfrentaba unos pocos más, ciento sesenta; cuando Cartago alcanzó el máximo de doscientos, Roma alcanzó el suyo con doscientos cincuenta. Pero, una vez pasada la emergencia, los barcos propios y los capturados al enemigo se descuidaban, o incluso se cedían a los aliados, en cuya habilidad marinera Roma tenía más confianza que en la propia. Consolidado el poder sobre todo el Mediterráneo, con golpes sobre Africa y Macedonia, en los que fue decisiva la superioridad, también cuantitativa, del ejército romano de tierra, la flota romana volvió a caer en la insignificancia. Sólo con Pompeyo, ante la nueva emergencia de la guerra contra los piratas de Cilicia, volvió Roma a preocuparse por tener una flota. Pero el mismo Pompeyo se mostró luego inepto para utilizar su fuerza naval en la guerra contra César, al dejarse arrastrar a la lucha en tierra. Posteriormente, aunque Augusto dejó a sus sucesores una flota estable, vuelve ésta a caer en el abandono, claramente desde Marco Aurelio, por lo menos.

Resulta así una notable paradoja que un Imperio del Mediterráneo no haya dejado nunca de ser un imperio apoyado fundamentalmente, no en las naves, sino en las legiones. La misma táctica naval típicamente romana, la del puente de abordaje, demuestra hasta qué punto seguía siendo terrestre el romano en el mismo mar. De ahí que las naves romanas fueran equipadas con un número de soldados de más del doble de lo que solía ser la norma de, por ejemplo, la flota ateniense de otro tiempo. Desconfiando siempre de su aptitud para la maniobra naval, los romanos procuraban cuanto antes el abordaje, y, en definitiva, la guerra terrestre.

Con este temperamento antinaval del pueblo romano es congruente su espíritu antiagonístico de cauto propietario rural. Una serie de manifestaciones del estilo de su ejército y de su guerra dependen de esa profunda raíz éticoespiritual de los antiguos romanos.

10. En primer lugar, la concepción de la guerra como un medio de asegurar el territorio. No se trata siempre de ocupar y dominar la tierra, pero sí de garantizar la zona de seguridad, y para ello la eficacísima práctica de fundar colonias. Porque una colonia es, como su nombre indica, un asentamiento agrario; pero una colonia es, por su origen, una guarnición de soldados veteranos, y de ahí la semejanza de su planta con la de un campamento, y el rito militar de su fundación. Es admirable, en este sentido, la concepción del espacio que revela tener el romano, incluso en una época en que faltan todavía los instrumentos técnicos para la orientación, empezando por los mapas. Una especial intuición le llevaba a constituir bastiones de su fuerza militar allí donde era preciso, con una genial percepción de las proporciones entre fuerza y espacio, y un gran sentido de la distribución.

11. En segundo lugar, pero en íntima conexión con lo anterior, puesto que todo orden jurídico presupone un determinado orden de la tierra, según la conocida formulación «schmittiana», la juridicidad de la guerra. Esto es también algo típicamente romano, que el mundo moderno ha de recibir de Roma, pero, a decir verdad, con matiz distinto. Porque el *bellum iustum* no es tanto lo que entendemos hoy por guerra materialmente justa, sino una guerra ajustada a las conveniencias. También al lenguaje militar pertenece la expresión *iter iustum*, que es la «jornada justa», conveniente, en las marchas militares, en

contraposición a la forma forzada del *magnum iter*. Así también con la guerra: es justa por cuanto se han observado en ellas ciertas formalidades que demuestran su conveniencia, empezando por la formalidad de los auspicios; pero conveniencia utilitaria, pues esos mismos *auspicia* o consultas a divinidad no se refieren tanto a una justicia objetiva y universal cuanto a la concreta conveniencia para el *nomen Romanum*, de conformidad con la voluntad divinal protectora constante de Roma.

12. En tercer lugar, la subordinación de la dirección táctica de la guerra misma al poder administrativo y disciplinario, al revés de lo que ocurre en el mundo moderno, en que la jurisdicción militar se considera como un accesorio del poder táctico. En Roma, los mandos militares inferiores, desprovistos de potestad, se subordinan, pero en forma no jerarquizada, al poder absoluto del *imperium* del magistrado supremo; un poder que recuerda el poder monárquico, y que, si bien limitado para la esfera civil por una serie de miramientos tradicionales e interferencias complejas de otros poderes o autoridades de la ciudad, se despliega en la milicia como un poder realmente absoluto, al que se subordina la dirección de la guerra. De este modo, todo mando militar depende directamente de ese poder del magistrado supremo, lo que produce, como es natural, frecuentes fricciones y desajustes de la organización propiamente militar. Esto es típico de la época republicana, pero sigue siendo una realidad en la época imperial. De una manera especialmente acusada se nos manifiesta esta particularidad en la escisión realmente sagaz que consigue establecer Augusto entre la conducción efectiva de la guerra, el *ductus*, que encomienda a sus generales, y la competencia para hacer la guerra, que se reserva él, y con ella el poder recabar los honores del triunfo como propios; porque esta competencia depende cabalmente de los auspicios favorables, que son exclusivos del magistrado y ahora del príncipe. De este modo, aunque los generales lleven ellos

realmente las guerras y las ganen, es siempre Augusto quien, sin salir de la ciudad, es *imperator y triumphator*. Es decir, la guerra, en el mundo romano, ha perdido la autonomía que tenía en el griego, y se subordina al poder de la administración. Y de ahí, lo que no deja de ser sorprendente, que Roma, pese a su larga y gloriosa historia, no haya tenido ningún genio creador en el orden militar. Como figuras más sobresalientes podrán mencionarse siempre un Escipión, un Mario, un César, pero ninguno de ellos tiene la significación revolucionaria de un Epaminondas o de un Alejandro. Escipión y César se acercan mucho a la figura de los generales helenísticos, pues son una excepción dentro de la tradición romana de que el general lo es por ser magistrado, y en ambos casos se da un curso inverso, de acceso a la magistratura por el prestigio militar; pero aun así, quizá sea Mario a quien más claramente puede atribuirse una innovación: el fue, no sólo el que aligeró la impedimenta del soldado, mejoró el *pilum* y adoptó el águila como enseña de las legiones, todo lo cual es todavía menos brillante, sino también, probablemente, quien más contribuyó a la formación de una nueva unidad táctica: la cohorte.

13. Por último, al prudente espíritu caucional de los romanos corresponde una diferencia importante respecto al orden táctico y estratégico de los griegos, a saber, la fuerza de reserva. Para entender esto, conviene recordar, aunque sea sumariamente, la evolución de la estructura legional.

La legión, en su principio, era una unidad táctica no muy distinta de la falange griega. Pero su nombre, *legio*, quiere decir el alistamiento de los ciudadanos para una guerra determinada, lo que vuelve a mostrar el tono administrativo de la milicia romana, frente al más táctico de la falange, que alude a la forma de su disposición en orden de combate. Con ello no deja de estar conexo el hecho de que, en realidad, la asamblea popular para las elecciones y legislaciones era la misma formación militar,

al menos en la clase principal del comicio centuriado, que se reunía precisamente en el campo militar, el actual «Campomarzio», y se agrupaba para votar por centurias.

La legión romana se dividía en cuarenta y dos centurias de efectivamente cien hombres, lo que sumaban un total de cuatro mil doscientos soldados, a los que había que agregar unos trescientos jinetes. Estos últimos pertenecían, en un principio, a la clase más opulenta, pues debían procurarse ellos el caballo, pero una clasificación timocrática se impuso pronto dentro de la masa de ciudadanos que componía la legión, así como una nueva clasificación, dentro de cada orden, entre los mayores de cuarenta y seis años, hasta los sesenta, y los más jóvenes. Esto no era más que una expresión de la aptitud del hombre romano para la distribución de cuadros regulares y la repartición funcional, lo que da lugar a un tipo de formación intervalada típicamente romana. Una notable diferencia entre la legión romana y la falange griega estaba en que así como ésta tenía un solo orden, la legión se dividía en tres órdenes separados, colocados uno detrás de otro. En esto tenemos ya un germen de la idea de fuerza de reserva, aunque sólo un germen.

14. Ya en el siglo IV a. de C., la necesidad de atender a un frente doble obligó a la creación de una segunda legión. Esto tuvo un alcance insospechado para la vida política de Roma, pues la doble legión exigía un doble jefe: el magistrado único, sucesor en el poder de los antiguos reyes, se vio por ello acompañado de otro igual, un colega con igual poder. Así nació la forma típicamente republicana del gobierno por dos cónsules. Pero esto debía de tener otras consecuencias importantes para la táctica militar, a saber: hasta entonces, la legión, aunque dividida en centurias, operaba como una unidad, al modo de falange, pero luego apareció una nueva unidad táctica, el manípulo compuesto de dos centurias, aunque no ya de cien hombres, sino de sesenta cada una, es decir, manípulos de ciento veinte hombres como unidad militar básica.

Los distintos órdenes en que se dividía horizontalmente las legiones fueron completados así por una división vertical determinada por los nuevos manípulos, pero con esta particularidad: que los manípulos del orden siguiente se intercalaban detrás de los intervalos que dejaban entre sí los manípulos del orden anterior.

El genio romano se mostraba así en el arte del interespacio y de la distribución suelta, no agarrotada. Estando cada orden, con una profundidad de seis en fondo o menos, convenientemente distanciado de los otros, no se enredaba ninguno de ellos en la lucha del anterior; a su vez, cada manípulo actuaba con libertad de movimientos, sin entorpecer los del vecino, y aun dentro de cada manípulo y de cada centuria, se buscaba la libertad de movimientos de cada legionario. Porque así como el soldado griego procedió del agón singular el encuentro masivo, y de ahí la preferencia por la larga lanza, el romano de la época del esplendor tendía cada vez más a la soltura individual dentro del conjunto, y de ahí la preferencia por la espada o *gladius*, acompañada por la ligera lanza o *pilum*. Por eso fue una gran adquisición para los legionarios romanos la de la corta, ancha y bien afilada espada ibérica, cuyas ventajas conocieron por experiencia en las guerras hispánicas. Si tan perfecto tipo de espada, apta tanto para cortar como para pinchar, llegó luego a desaparecer de las manos de los legionarios, ello se debe a que exigía una especial destreza en quien la utilizaba, y los soldados con tal destreza fueron escaseando y acabaron por desaparecer en la época de la decadencia.

15. Esta distribución de las legiones, multiplicadas en su número, con el transcurso del tiempo, por la ampliación de las necesidades bélicas, permitía mucho mejor que la falange griega los movimientos de ágil maniobra y la táctica coordinada. Pero, como dijimos antes, parece deberse a Mario una ulterior reforma táctica, la

sustitución del manípulo por la cohorte. Esta no era más que la unión vertical de los órdenes del mismo número, es decir, la superación de la división horizontal y ampliación de la unidad táctica. Esto tenía también un sentido político. Porque la reforma de Mario implicaba una relajación de la antigua división clasista de órdenes. A ello acompañó una reforma en la caballería, por la cual los más opulentos perdieron su posición destacada, y la caballería perdió su antiguo carácter aristocrático.

Estas cohortes fueron las unidades de las guerras de Julio César, pues éste no alteró fundamentalmente la táctica anterior; incrementó sí el papel de la caballería, y, sobre todo, fue él quien supo organizar las fuerzas de reserva.

Estamos en último siglo de la República, siglo de crisis de la constitución republicana, de guerras civiles, de mandos militares excepcionales, de conatos de monarquía, que conduce a la hábil y pacífica solución de Augusto, a la paz Octaviana, y al logro de una forma constitucional de apariencia republicana, pero, en el fondo, monocrática, que es el Principado. Sin embargo, la forma táctica no fue alterada esencialmente, aunque el ejército se hizo permanente y definitivamente profesional y mercenario.

A esta especial estructura táctica del ejercicio romano corresponde una estrategia decididamente de anulación. El famoso «*delenda est Carthago*» catoniano puede servir como lema representativo de esta estrategia, pero quizá el término más exacto, dentro de la misma locución romana, es *debellare*. Escipión estaba decidido a luchar contra el enemigo *donec debellatum fore*, hasta dejarlo aniquilado, y el poeta Virgilio recordaba a Roma su destino imperial con los términos: *parcere subiectis*, es decir, en traducción libre, «aprovecharse de los sometidos», y *debellare superbos*, es decir, «aniquilar a los enemigos». Una guerra de puro desgaste, como una guerra puramente agonística, eso no podía entrar en la menta-

lidad del utilitario, prudente y administrativo espíritu romano, que exigía de todo esfuerzo un sólido resultado.

Gracias a esa aptitud para asegurar el espacio y organizar las reservas, Roma, a diferencia de Grecia, fue capaz de crear y conservar un verdadero Imperio.

Pero este logro no es, por un lado, exclusivamente militar, ni es, por otro, exclusivamente romano, ni siquiera itálico.

16. La conquista del mundo civilizado para constituir un Imperio —un *Orbis Romanus* —no fue una empresa exclusivamente militar. Roma contaba con un gran ejército, normalmente superior también en número al de sus enemigos *, y en preparación técnica, pero contaba, sobre todo, con las reservas económicas y el expediente del bloqueo, con la constancia de una directriz diplomática sin escrúpulos, con una perfecta red de carreteras por todo el Imperio, con una eficaz propagación de organizaciones urbanas imitadoras de la Urbe, con el prestigio religioso del nombre mismo Romano; todos estos factores eran tanto o más importantes aún que la potencia de las legiones.

Por otro lado, no fue Roma sola quien lo consiguió, sino que Roma se valió en todo momento de la fuerza de sus aliados. Primeramente, de otros pueblos itálicos, los llamados *socii*, cuyos soldados se incorporaban en unidades organizadas en atención al origen de aquellos, en *alae*, coordinadas siempre con las legiones a las que se aproximaban. Después, fueron otros pueblos extraños los que reforzaron el contingente romano, hasta tener que

* De la superioridad numérica con que solían actuar las fuerzas armadas en Roma puede dar una idea el episodio de la custodia de San Pablo contra unos terroristas: *Act.* 23, 12 ss. Los conjurados para matar al Apóstol no llegaban a medio centenar («más de cuarenta»), pero, para conducir seguro a San Pablo hasta Cesarea, residencia del gobernador Félix, el tribuno, que había tenido el soplo de la conjuración, movilizó: dos centuriones, doscientos de infantería, setenta de caballería y doscientos lanceros. Una *firmitas* de este tipo se echa mucho de menos hoy.

ser admitidos en las mismas legiones. Este era, después de todo, el destino inevitable de un ejército que había dejado de ser un alistamiento de ciudadanos para convertirse en un ejército de profesionales mercenarios.

La historia militar de la decadencia se caracteriza precisamente por la distinción entre un ejército civil, de reserva, y los ejércitos asentados en las fronteras del Imperio, batidas por las constantes irrupciones de los pueblos bárbaros limítrofes. Estos ejércitos limitáneos se diferenciaban por su mimetismo con el enemigo, y de esta suerte, frente a los africanos con camellos, vemos fuerzas romanas con el mismo aparejo, y en el Oriente aparece, por la misma razón, la caballería acorazada de los catafractos, y entre los bárbaros germanos y los que defienden la frontera contra su asalto cada día hay menos diferencia, por cuanto en el mismo ejército romano se infiltran cada vez en mayor número los elementos bárbaros. Esto explica la instalación progresiva de estos bárbaros, dentro ya de los límites del Imperio, a modo de pueblos federados, y su asentamiento con las prerrogativas de los militares aposentados; en fin, la formación de reinos germánicos independientes, verdaderos herederos del Imperio de Occidente, cuando éste desaparece el año 476 de Cristo. Pero este es ya un nuevo capítulo de la Historia y dejaremos aquí el curso de nuestras reflexiones de hoy.

III

SOBRE EL NO-ESTATISMO DE ROMA*

1. Una exposición de teoría política romana resulta de suyo muy difícil, ya que, en la misma medida en que procuramos captar lo realmente «romano», en esa misma medida debemos prescindir de la «teoría», siempre influida por modelos exóticos. Por eso no creo que esta ponencia haya de ceñirse al pensamiento político de unos cuantos escritores, como pueden ser un Cicerón, un Tácito o los *Scriptores Historiae Augustae,* sino que debe pretender mejor la individualización de algunos rasgos peculiares del genio político de los romanos como comunidad histórica. De ese genio peculiar los mismos escritores romanos no son siempre intérpretes auténticos, ni completos. Con este propósito, hemos tomado tres momentos de comparación: el de la *res publica* frente a la *polis* griega: del *principatus* frente a la *basileia* helenística, y finalmente, el del *regnum* gemánico en relación con el *imperium Romanum.* Los tres cotejos, aunque aparentemente arbitrarios, se enlazan desde un punto de vista que constituye el tema central de nuestra ponencia, a saber, el de subrayar la inexistencia de una realidad política similar

* Guión de un coloquio de 1963, publicado en 1965 por la «Sociedad Española de Estudios Clásicos». Los comentarios que siguen (p. 68) están tomados del acta de ese coloquio, y por eso se resienten de la oralidad, y del diálogo que efectivamente se dio en aquella ocasión; se han suprimido así algunas intervenciones que resultarían menos inteligibles sin tener a la vista las objeciones que las motivaron. Vid. *Estudios clásicos,* núm. 44.

al «Estado» en el mundo romano. Esto explica que nos hayamos abstenido de hacer referencia al Imperio Bizantino, cuya idea, aunque derivada de Roma, enlaza mejor con la tradición heleno-oriental.

I. *«Polis»* y *«res publica»*

2. Es un hecho notorio que, así como el derecho privado romano ha servido de modelo ejemplar para la tradición cultural europea y universal, el pensamiento político de Roma, en cambio, resulta extraño y sin sentido para la teoría política moderna, que gira en torno al «Estado»; la cual tiene mucho más que aprovechar del pensamiento griego. Débese esto a que aquella teoría griega tomó por centro necesario la ciudad, como un territorio acotado, fuera del cual la vida humana no puede alcanzar su plenitud, conforme al principio, formulado por Aristóteles, de que el hombre es un ser vivo esencialmente «político», es decir, urbano. Porque cuando queremos dar a ese principio un alcance más universal hemos de traducir «político» por «sociable», pero en la mentalidad de un griego no cabe más tipo social propiamente tal que la *polis*, pues la confederación no es más que una superestructura que presupone la organización en ciudades. La contraposición con los bárbaros persas estriba precisamente en que éstos no están constituidos en ciudades. Así también, el mundo moderno estableció la contraposición entre los pueblos civilizados, organizados en Estados, y los no civilizados, que adoptaban otras formas sociales. Este es el punto de vista discriminatorio que dominó el *ius publicum Europaeum* de los últimos siglos, pero que ha perdido su función principal desde que se ha erigido otro criterio de tipo económico, como es el formulado en la doctrina Truman de enero de 1949, que ha sido acogido en la «*Mater et Magistra*» de mayo de 1961, en virtud del cual los pueblos se dividen en «desarrollados» y «subdesarrollados».

Frente a la concepción social de territorio acotado, extraña también a la tradición étnico-religiosa del pueblo judío, Roma nos ofrece una concepción política esencialmente personalista, fundada, no en el coto urbano, sino en la comunidad del *nomen*, del *nomen Romanum*. Lo que da la unidad a la *civitas* es la comunidad del *nomen*, es decir, de los *tria nomina* que ostenta todo ciudadano púber. El mismo *territorium* depende de una concepción no urbana, pues designa las tierras que se entregan a los colonos, pero que están fuera de la ciudad, *prope oppidum*, como dice Varrón (*L. L.* 5, 21). Es interesante, a este respecto, el observar cómo un escoliasta tardío abandona este concepto genuinamente romano del *territorium* como lugar fuera de la ciudad para incluirlo *intra fines civitatis*, y precisamente como ámbito del poder del magistrado (interpolación en *Dig.* 50, 16, 239, 8); esta idea tardía no es romana.

La contraposición entre *polis* y *civitas* permite esta observanción muy significativa: en tanto los *politai* presuponen una *polis*, la *civitas* romana presupone unos *cives*. La prioridad de lo personal sobre lo territorial aparece en esta derivación con toda claridad. La palabra πόλις, relacionada con πολύς y con πλῆθος, parece tener su mejor correspondencia en un término perdido en Latín, pero que nos conservan el osco *touto* y el umbro *totam*, que se refieren igualmente a una concentración humana en un territorio determinado. *Civis*, en cambio, se relaciona con la raíz de palabras germánicas que indican un vínculo familiar.

3. Sin embargo, esta eminencia del aspecto personal, determinado por el *nomen* familiar, no puede considerarse como históricamente originaria. Aunque se quiere ver a veces el origen de la ciudad romana en una única estirpe, parece lo más probable que la ciudad que en un momento posterior empieza a llamarse Roma surgió en el siglo VIII con el fin estratégico de dominar el paso del Tíber próximo a la isla Tiberina en un momento en que la organización de ciudades prolifera por la Italia cen-

tro-meridional; y que aquella ciudad surgió, entre otras más, como resultado de un sinecismo de estirpes muy distintas. La misma leyenda de la fundación de Roma refleja una concepción territorial. La ciudad fue ritualmente acotada. El mismo término *pagus*, como circunscripción territorial de un poblado, del *uicus* (palabra paralela al griego οἶκος), presupone un *pangere limites*, una fijación de mojones de deslinde clavados en el suelo, y a este rito se refiere la *lustratio pagi*.

El mismo crecimiento progresivo de los tribus de Roma demuestra un punto de partida muy similar al de las ciudades griegas. En el siglo VI a. C., los reyes etruscos dividieron el recinto urbano en cuatro tribus urbanas, designadas por topónimos —*Suburana, Palatina, Esquilina y Collina*—; luego fueron creadas nuevas tribus rústicas, también territoriales —*Lemonia, Pulpinia, Pollia, Camilia y Voltinia*—, pero a principios de la segunda mitad del siglo V a. C., se abandonó este sistema de agregación de cotos territoriales: se pasó a la orilla derecha del Tíber, que hasta entonces había señalado la frontera con Etruria, y, a partir de la *Romilia*, todas las nuevas tribus, hasta completar las treinta y cinco, aparecen designadas por nombres gentilicios y no territoriales. Este importante cambio, que determina una nueva concepción personalista, no parece ser el resultado de ningún acontecimiento político especial, sino más probablemente del mismo hecho de haberse pasado a la otra orilla del río; el rebasar la antigua frontera pudo ser la causa del abandono de una antigua concepción territorialista y urbana. Lo que constituye el rasgo peculiar del Imperio romano habría dependido de ese acontecimiento geopolítico del siglo V.

4. En aquel momento, la neta separación entre patricios y plebeyos —el plebiscito Canuleyo, del 445, quizá fue posterior al paso del Tíber— determinó que la nueva concepción personalista tuviera un carácter netamente aristocrático. Así, cuando las leyes Licinias Sextias del

367 a. C. vinieron a formar la verdadera unidad constitucional del *populus Romanus*, el arraigo de aquel personalismo asentado desde hacía casi un siglo impidió una posible estructura de tipo territorial. La nueva *res publica* quedó definitivamente marcada por su concepción personal y aristocrática. Este último rasgo iba a impedir que Roma llegase nunca a formar una verdadera monarquía o una verdadera democracia.

La unión de patricios y plebeyos, lograda en el siglo IV a. C., produce el *populus Romanus*. Encontramos en este término la misma contraposición observada anteriormente entre *polis* y *civitas*, y es que el concepto de *civitas* surge en el mismo momento que el de *res publica*. Si comparamos el griego δῆμος con *populus*, observamos que δῆμος es la división territorial y sólo derivativamente significa los pobladores de aquel territorio, en tanto que *populus*, sea cual fuere su etimología, indica únicamente el grupo personal, como aparece en la forma no reduplicada de esa palabra que se conserva en *mani-pulus*. Es interesante, a este respecto, la aproximación que se ha establecido entre *populus* y *pubes* como los dos elementos que han confluido para formar el adjetivo *publicus*. Porque, en efecto, el pueblo a que se refiere la *res publica* es el conjunto de los ciudadanos púberes, es decir, las personas con *nomen Romanum* y capacidad viril para la vida privada, comicial y castrense.

II. «*Basileia*» y «*principatus*»

5. Esta concepción personalista fue precisamente la que hizo posible el *Imperium Romanum*, forma política propia y exclusiva de Roma, netamente diferenciada, no sólo de la *polis* griega, sino también de la contemporánea *basileia* helenística. La hazaña de Alejandro sirvió, en la experiencia política de los griegos, para superar los límites de la *polis* como única forma política, y dio lugar a la creación de un sistema de equilibrio estratégico entre varias monarquías militares asentadas sobre territo-

rios grandes. En realidad, la estructura ciudadana no quedó eliminada, y las antiguas *poleis* no fueron totalmente integradas en los nuevos territorios políticos, sino que permanecieron dentro de ellos como cuerpos extraños, con una celosa autonomía respetada por los mismos reyes, que proclamaban, en cambio, un dominio patrimonial sobre el resto, sobre la χώρα. De todos modos, la fase histórica de la *polis* como única forma política queda definitivamente superada, y la nueva forma ha de tener una decisiva influencia para la teoría política del futuro; así como la teoría del buen βασιλεύς habrá de tenerla en la Etica política.

La nueva estructura, aun superando la de la antigua *polis*, seguía anclada en la misma idea territorialista. El territorio de las nuevas monarquías era más extenso, pero la vinculación territorial de la existencia social continuaba siendo esencialmente la misma. Estos nuevos territorios políticos de la época helenística constituyen la realidad histórica más próxima al moderno Estado, es decir, la forma política territorial que aparece en el siglo XVI como superación de las guerras de religión. Un término éste, el de «Estado», que no debe extenderse a formas políticas de otros momentos históricos, por lo que resulta inadmisible hablar, por ejemplo, de «Estado faraónico», «Estado visigótico», «Estado veneciano», etc. Con todo, una tal extensión resulta menos infundada cuando se habla del «Estado-ciudad» de los griegos o de los «Estados helenísticos». En efecto, la teoría estatal moderna deriva de Grecia, y no es pura casualidad que se haya elegido precisamente la palabra «política» para designar el conjunto de realidades relacionadas con el «Estado». La organización romana, como decimos, discrepa radicalmente de ese concepto estatal, precisamente por la eminencia de una concepción personalista y no territorialista.

6. Propia de Roma resulta, en cambio, la idea de *imperium* como forma soberana de poder personal. El

imperium no es un poder circunscrito a una ciudad; por el contrario, es un poder que queda inhibido dentro de la ciudad —el *imperium domi*— por una serie de interferencias constitucionales y miramientos de todo orden, en tanto que se manifiesta en toda su plenitud fuera de la ciudad, donde aparece como verdadero poder militar que es: el *imperium militiae.* El recinto mural de la ciudad, el *pomerium,* constituye, sí, una región auspicial, como un *templum* ampliado, pero no es él recinto del *imperium.* Como la misma *civitas,* el *imperium* desborda los límites del territorio urbano. Esta expansividad de la ciudadanía personal y del imperio personal hizo posible que la estructura política se proyectara en proporciones muy superiores a las de los reinos helenísticos, hasta el punto de que tales reinos quedasen incorporados como provincias del Imperio Romano. *Provincia,* otra idea que refleja ambién la concepción personalista romana, pues significa propiamente una atribución de competencia personal, y sólo secundariamente la delimitación territorial de la competencia de los magistrados prorrogados para el gobierno fuera de Italia. Y así con todas las estructuras menores que comprende la provincia: *municipium* en sentido territorial es secundario respecto al sentido personal de conjunto de personas que participan en las cargas comunes, los *municipes*; *colonia* como ciudad, secundario respecto a los *coloni*; *conventus* como división judicial, secundario respecto al sentido personal de reunión con ocasión de la visita del gobernador; etc.

7. Frecuentemente se alaba a los romanos como grandes «administradores». Pero el mismo concepto de «administración» es estatal, y así, el elogio puede resultar equívoco. En efecto, la administración perfecta parece postular una concentración racional y compacta de todas las funciones públicas en un territorio determinado. Para ello se pueden encontrar útiles modelos en el sistema helenístico; el genio romano, en cambio, tiende a la idea de un gran espacio, teóricamente ilimitado, en el que

se distribuyen núcleos de orden discontinuo y aun deliberadamente heterogénos, es decir, a una estructura vertebrada, pero abierta. El genio genuinamente romano se manifiesta en el arte de distribuir los intervalos más que en el de concentrar masas compactas; en definitiva, el arte de ordenar la libertad. Esto aparece claramente en el mismo orden militar: frente a la compacta falange de los griegos, los romanos, tácticos menos geniales, presentan, sin embargo, la estructura más suelta de los manipulos legionarios.

8. Pese a estas divergencias entre el *imperium* y los reinos helenísticos, la teoría de la *basileia* tuvo un notable influjo en la confección del principado, del que puede considerarse como precursor doctrinal al mismo Cicerón, en quien pesaba, sin embargo, la tradición romana que abominaba del *rex* y del *regnum*. Porque la *libertas* era concebida por la tradición ético-política de los romanos como una nota esencial de la *res publica* o *civitas*, a la vez que la *libertas* romana no era concebible sin ciudadanía y sin república. Pero esa *libertas* no consistía en las facultades positivas que el *civis* podía tener dentro de la ciudad, sino simplemente en el hecho de ser persona no sometida a un dueño, siendo así que el *rex*, en la tradición republicana, se había hecho sinónimo del *dominus*. También en el orden internacional se extendía el concepto de libertad a los pueblos que no tenían reyes, *civitates liberae*, en tanto que, allí donde los había, el pueblo romano se debía entender personalmente con ellos y prescindir de la comunidad dominada.

Este sentido negativo de la *libertas* romana permitió que, pese a la nueva realidad del poder del *princeps*, se pudiera considerar subsistente la antigua *libertas*: precisamente porque el *princeps* no pretendía ser un *dominus*, sino como el *pater patriae* restaurador de la *prisca forma rei publicae*.

III. «*Imperium*» y «*regnum*»

9. En este tercer apartado no hacemos ya un cotejo con el mundo greco-helenístico, sino que consideramos el problema de la continuidad con los reinos germánicos asentados en las provincias occidentales del Imperio Romano. La necesidad de limitarnos a fenómenos históricos generales obliga a prescindir de diferencias entre los distintos reinos.

El asentamiento de los pueblos germánicos en el Occidente romano presenta un fenómeno histórico en cierto modo simétrico, pero en sentido inverso, al de la absorción de los reinos helenísticos en las provincias orientales. Así como allí los reinos fueron convertidos en provincias, ahora las provincias occidentales se van a convertir en reinos. Pero esta simetría de un proceso histórico inverso tiene como principal interés el de presentar una analogía real en la comparación de una coexistencia de poderes dentro de un mismo territorio: el del rey y el del gobernador romano. La relación, por ejemplo, de un Herodes con un Pilato viene a repetirse en este nuevo momento, por ejemplo, en la que se da entre un Teodorico, el rey visigodo, y un Magno de Narbona, el prefecto de las Galias; sólo que Pilato encarnaba un poder creciente, que, aparte de destruir el templo de Jerusalén, iba a acabar con la monarquía helenística, en tanto que Magno representa un poder feneciente, que va a dejar el puesto a reyes independientes como Eurico. Esta conexión explica lo que parece esencial en el tema de la continuidad: que los nuevos reyes no son los sucesores de los emperadores de Roma, sino de los gobernadores provinciales. En las Galias, concretamente, movimientos secesionistas se venían observando desde el siglo II d. C., y puede hablarse de un como nacionalismo gálico, que ve en el nuevo poder de los reyes germánicos el instrumento providencial para constituir la anhelada autonomía. Esta expectativa se hizo realidad. Los guerreros federados acabaron por conseguir aquello que sus mismos consortes

romanos deseaban. La prefectura provincial se hizo reino, y el gobierno del prefecto fue sustituido por el reino del jefe militar.

10. La caída del Imperio Romano de Occidente el 476 d. C. había hecho posible esta sucesión, pero los nuevos reyes no rompieron totalmente con la unidad ideal del Imperio, ya que su posición era la de los antiguos gobiernos provinciales. Pudo subsistir así la imagen ideal de un emperador por encima de los distintos reinos, que resistió latente, apoyada también en la existencia real de la continuidad imperial bizantina, hasta producirse una efectiva *renovatio Imperii* de cuño abiertamente germánico.

Esto dio al Occidente una estructura política particular: la de un poder mediatizado. La eminencia de un poder imperial, aunque latente, a veces puramente simbólico, mantenía el poder de los nuevos reyes en un plano de ideal subordinación, es decir, de no-soberanía. Fue la revolución renacentista la que, al romper con la estructura jerarquizada del Medioveo, sentó las bases éticas para la instauración de reinos propiamente soberanos, es decir, de «Estados», y la unidad del Imperio fue entonces definitivamente apartada como un mito inservible. La tendencia de algunos reyes, ya antes de ese momento, a convertirse en emperadores de sus propios territorios quedó plenamente consumada. El nacimiento del Estado supuso así la defunción del Imperio. Fue esto como un desquite histórico de Grecia: una restauración de aquella política de equilibrio estratégico entre reinos independientes que caracterizó al mundo helenístico. Fue también una reconquista de la idea territorialista que había mantenido la tradición helénica, pues el nuevo Estado obedecía a la misma ley de concentración territorial compacta que había producido en su día la *polis* griega.

11. *Regnum* quiere decir el poder del *rex*, y también el territorio que el *rex* domina. La contraposición de los *regna* germánicos con el *Imperium Romanum* enlaza con

la antigua identificación de *libertas* y *res publica Romana*, que atribuía la forma del *regnum* a los pueblos menos civilizados. Sin embargo, la antigua repugnancia romana hacia el gobierno de reyes se halla ahora debilitada por un poderoso influjo que ha hecho posible el hablar del *regnum Romanum* como uno más. El pensamiento cristiano había sabido ver el carácter revolucionario del principado de Augusto; como dice San Agustín, la *libertas* había terminado entonces y había dado paso a un *regale arbitrium*. La política de Constantino, obsesionado por el reconocimiento de la *veritas*, partía ya de ese hecho irreversible y había apartado decididamente toda apariencia de ficticia supervivencia de la antigua libertad republicana. Pero, por otro lado, el Cristianismo impone una visión más universal de la Historia en virtud de la cual los términos *respublica* , *imperium*, *regnum* pueden emplearse indistintamente para cualquier realidad política similar. De este modo, la realidad concreta del Imperio Romano quedó relativizada cuando no convertida en categoría ideal: de una *civitas* terrena o *civitas diaboli* contrapuesta al *regnum caelorum*. Esto servía para mediatizar también el poder político por una constante tensión, ideal y práctica, entre el reino de Dios, representado por la Iglesia, y los reinos terrenales que dan lugar a los Estados.

12. Concluyendo: a pesar del poderoso influjo de la teoría política griega, incardinada en una estructura territorial, la tradición occidental conservó de su herencia romana, mantenida a lo largo de la Edad Media cristiana, la vigencia de una concepción personalista, que tiende a mediatizar el poder político soberano y a restablecer siempre una estructura pluralista. Así, en la actual crisis del Estado, el estudio de estas fuerzas de tensión antiestatal que el Occidente ha heredado por la tradición romano-cristiana parece adquirir un renovado interés, muy superior al que puedo tener en los últimos siglos dominados por el estatismo de abolengo greco-oriental.

NOTAS

1. Este primer punto, como se ve, contiene dos proposiciones. La primera es que resulta muy difícil hablar de teoría política romana, y ello porque los romanos fueron esencialmente prácticos de la política y del gobierno, pero, o no teorizaron, o lo hicieron con unas limitaciones que no reflejan la verdadera importancia cultural de la experiencia romana.

Creo que la teoría política entraña siempre una proyección hacia el futuro, una reforma que es fruto del fracaso, de la decepción por la previa experiencia. Entonces es cuando el hombre se pone a reflexionar y elabora una verdadera teoría: del mismo modo que la fisiología es posterior a la patología, porque a nadie se le ocurre saber cómo es su corazón mientras no le duele, así tampoco suele teorizarse en política mientras no surja el fracaso que invita a la reflexión. Ya se ha dicho en este coloquio que así sucedería con Platón y con sus meditaciones ante los fracasos de la *polis*, y también ante sus fracasos personales, pues no debe rechazarse lo biográfico en la interpretación de la teoría política platónica.

En lo jurídico, por el contrario, no ocurre así, sino que el auge de la Jurisprudencia corresponde a los momentos de auge político de un pueblo; esto se debe quizá a que los problemas y pleitos entre particulares se producen con mayor intensidad cuando reina la prosperidad económica y cuando el intenso movimiento político plantea nuevos problemas. En España, el siglo XVI es «de oro», no sólo por lo político, sino también para la Jurisprudencia, mientras que el XVII, sobre todo en su segunda mitad, transcurre bajo el signo del fracaso, y es entonces cuando aparecen los teóricos de la política, como Saavedra Fajardo, a quienes impulsa a reflexionar la amargura de una experiencia poco satisfactoria.

La segunda proposición que se presenta es mi concepto de Estado. No toda forma de gobierno, es decir, no toda organización que rija a la sociedad civil y evite

el caos puede ser considerada como un Estado. Realmente, yo no hago más que recoger una línea de pensamiento que viene de Max Scheler y especialmente de Carl Schmitt, según los cuales el Estado nace en el siglo XVI: ni los judíos, ni los faraones, ni Roma conocieron un verdadero Estado. Pero, como de todo esto se vuelve a hablar al tratar de cierto paralelismo que sí existe entre el Estado moderno y la *polis* griega, podríamos discutir ahora sobre si he hecho bien o mal en enfocar esta ponencia desde el punto de vista de la experiencia romana y no basándome en la meditación teórica de los escritores romanos sobre su misma vida política.

Creo que mi criterio queda claro. Me parece que el abuso del concepto de Estado se debe a que la historia ha sido escrita en la Edad Moderna. Es lo mismo que se ve en el libro de Böckenförde (*Die deutsche verfassungsgeschichtliche Forschung im 19. Jahrhundert*, Berlín, 1961), que aclara cómo los tratadistas alemanes del siglo XIX, al aplicar al mundo germánico anterior sus propios conceptos sobre división de poderes, diferencia entre Sociedad y Estado, etc., han llegado a una confusión, no entendiendo, por ejemplo, cómo en aquel mundo la libertad consiste en ser súbdito del rey, lo cual es totalmente incomprensible para un historiador de la época prusiana. Y lo mismo ha ocurrido con la historia de Roma. Mommsen es un gran historiador, pero también un hijo del Estado liberal prusiano, que ve toda la realidad política como división de poderes, escala de categorías administrativas, etc., y así su *Römisches Staatsrecht* es fundamental, pero uno percibe que el autor está mirando lo romano con lentes del XIX y extrapolando la concepción contingente del Estado moderno en la realidad antigua.

Volviendo a la distinción terminológica que antes sugería, entiendo que cuando en la Historia no aparece un término, ello ocurre probablemente porque el concepto mismo no existe todavía: es muy significativo, pues, el hecho de que la palabra «Stato» aparezca en Maquiavelo

precisamente un poco antes que se desarrolle la teoría del Estado propiamente dicha.

2. La discusión sobre este apartado podría centrarse en las siguientes proposiciones.

Ante todo, la idea de que el mundo griego prehelenístico no supera la *polis* como única forma posible de agrupación social. Yo entiendo esto en función del concepto marítimo de los griegos: la *polis* es como una nave limitada por el mar, esto es, fuera de la cual no hay salvación, y de ahí todas las metáforas del gobernante como timonel, de los oleajes y naufragios políticos, etc. Esta idea de que la salvación está en un lugar acotado y rodeado por algo en que la vida no es posible, se encuentra, creo yo, en la raíz del pensamiento griego.

En segundo lugar, podemos discutir sobre si es verdad que en una época avanzada de la evolución romana lo que da unidad a la *civitas* no es el territorio, sino la comunidad del *nomen*: los ciudadanos, repartidos por el mundo, llevan el sello de la ciudadanía en los *tria nomina*.

3. Lo primero que hay que advertir es que la observación sobre el crecimiento progresivo de las tribus de Roma procede de un artículo de Alföldi (*Ager Romanus antiquus*, en *Hermes* 90 [1962] 187-213).

En este punto podría dar lugar a discusión algún problema como el del origen de Roma por sinecismo de varias tribus con el objetivo geopolítico de la defensa del paso del río: la cuestión de la fecha es más difícil, pues hoy se tiende a rebajar mucho la cronología. Hay también una circunstancia complementaria, y es que las tribus propiamente urbanas, en que estaban incluidos los pobres, tenían menor categoría social, mientras que los patricios figuraban en las tribus rústicas o exteriores. Pero, en fin, el problema capital es el de si un hecho un poco casual, como la necesidad de pasar el Tiber, puede haber determinado un cambio tan importante en el sesgo político y espiritual de los romanos.

Haría falta encontrar un acontecimiento que hubiera determinado un cambio tan contrario al paralelo griego, un regreso a esas concepciones tribales antiguas. Por mi parte —si prescindimos del problema de si la diferencia de patricios y plebeyos tiene origen racial—, no creo que se trate de un regreso a concepciones étnicas, sino del predominio de la vinculación familiar por encima de la vinculación urbana. Es posible que este cambio no tenga que ver con el paso del río, pero entonces nos quedamos a oscuras sobre las determinantes de tan importante transformación.

4. Este apartado ofrece dos cuestiones claramente distintas. En primer lugar, la del aristocratismo romano. Roma, aun superada relativamente la distinción entre patricios y plebeyos, siguió teniendo siempre un régimen aristocrático sin llegar nunca a la democracia ni a la monarquía. Este es problema relacionado con mi interpretación de las tres formas de gobierno en conexión con el sentimiento de la estructura familiar, según la expongo en mi escrito *Forma de gobierno y legitimidad familiar* (Madrid, 1960). En él digo, en síntesis, que la diferencia entre las tres formas de gobierno tradicionales no se basa en otra cosa sino en un sentimiento de la estructura social, de modo que un pueblo naturalmente democrático es aquel que se considera constituido por individuos; el naturalmente monárquico es el gobernado por una familia, porque él también atribuye trascendencia política a las familias de que se considera compuesto; y cuando un pueblo está constituido por dos clases, una con familias y otra sin ellas, entonces ese pueblo es aristocrático y en él gobierna una casta sobre otra. Este último es el caso de Roma. La plebe romana es esencialmente urbana, no hay en ellas familias con trascendencia política. Los organismos en que consiste la ciudad no son familias plebeyas, sino individuos plebeyos; y el *tribunus plebis*, a diferencia de lo que veremos luego en la relación con los magistrados del *populus* romano, tiene una jurisdicción

limitada al *pomerium*, esto es, territorial. En cuanto a δῆμος, los lingüistas tienen la palabra; yo quisiera únicamente recordar la conjetura γαιάδαμος que formuló Oliver para el pasaje de la «gran retra» (Plut. *Lic.* 6). Si esto es acertado, el primer término del compuesto γαιάδαμος significaría «territorio».

Respecto a *pubes*, sería menester ahondar en el problema de si esta palabra y *populus* han dado origen a *publicus*. Benveniste (*«Pubes» et «publicus»*, en *Rev. Philol.* 29 [1955] 7-10; cfr. Colaclidès, *A propos de «publicus»*, en *Rev. Et. Lat.* 37 [1959] 113-114) propone esta explicación: en efecto, los impúberes y las mujeres no pertenecen al *populus*, no forman parte de los comicios ni del ejército, porque unos y otras carecen de pubertad viril. Aquí hay una diferencia respécto a Grecia, donde, al menos en algunas regiones, vemos que las mujeres disponían sin intervención de tutor, y esto es muy distinto de lo que sucede en Roma, donde hay un régimen de tutela común para el impúber y la mujer. Esta incapacidad del sexo femenino es típica de Roma, y no es extraño que, puesto que el pueblo romano se compone sólo de púberes, las mujeres sean las únicas que no tienen *praenomen* ni personalidad ciudadana.

La expresión máxima del *populus Romanus* es el *comitium centuriatum* o *maximum*, cuya constitución fue, con la reforma de las asambleas, una gran victoria en el camino de fusión de los elementos del pueblo romano. El *comitium centuriatum* se reúne fuera de la ciudad, en el campo de Marte, lo cual es también un dato interesante. Aquí vemos aristocratismo: una organización política basada en la *maiestas* del *populus*, la *potestas* del *imperium* de los magistrados y la *auctoritas* del Senado, es decir, una constitución mixta, como la que Platón admiraba en Esparta.

5. Aquí, la conexión que me parece más interesante es la de la mayor similitud del concepto de βασιλεία con el de «Estado». Cabe también discusión sobre si la *basileia* helenística sigue siendo tan territorial como la *polis*; y también sobre si hay realmente una sucesión *polis —basileia—* Estado moderno, que excluya la comparación con otras realidades comunitarias distintas.

La hazaña de Alejandro tuvo repercusiones culturales inmensas y sirvió de paradigma teórico, sobre todo para la imitación de los emperadores romanos, pero como realidad política no llegó a cuajar, y además, a mí me gustaría más llamar a su construcción monocracia universal que Estado universal. Alejandro procedía de un pueblo y una estirpe ecuestre, y por eso era monárquico, porque los pueblos que tienen caballería lo son, mientras los que utilizan la infantería suelen ser demócratas. Esto tiene su explicación en el hecho de que el jefe de la caballería es tácticamente necesario que vaya adelante, para arrastrar o guiar a los demás, mientras que el general de infantería, si es competente, prefiere, salvo en casos excepcionales de tipo napoleónico, dirigir el combate rodeado de la masa de ejército. La monarquía lleva consigo evocaciones como el monocratismo, el caudillaje, la preeminencia entre los caballeros.

En cuanto al internacionalismo de Alejandro, la cosa merece un examen más minucioso: los sucesores de Alejandro no lograron tampoco el ideal de la monarquía universal y con ello se convirtieron únicamente en Alejandros más pequeños, pero el internacionalismo no nació intencionadamente por parte de ellos, sino como un equilibrio estatal con todas sus secuelas de guerra de doble frente, de ataques del aliado por la retaguardia del vecino, de alianzas o «ententes», es decir, el juego político de nuestro mundo moderno.

Lo que más llama la atención en Alejandro no es su idea del principio de las nacionalidades, sino su tendencia a una fusión o sincretismo étnico. Esto se repite siglos después en Caracala, que no se contenta con respetar a cada pueblo en su lugar geográfico e histórico, sino que sueña con una fusión en masa de bárbaros y romanos, con un completo sincretismo también religioso y cultural.

6. A este punto habría que añadir la consideración de otro vocablo interesante: *limes*, que propiamente no es frontera, límite del Imperio romano, sino trinchera, lugar en que los soldados se colocan, línea funcional y no territorial. El *limes* es un frente oscilante, que retrocede o avanza, pero que no supone una barrera para la expansión ilimitada del Imperio.

La *lex curiata de imperio* presenta un problema difícil y oscuro; sin embargo, me parece que esta ley confería un poder no extraordinario ni excepcional en virtud de un estado de guerra, sino ordinario. Más aún, yo diría que, por el contrario, lo que sí es extraordinario es la forma en que se ejerce en la ciudad el poder militar, con inhibiciones, salvo si se da, en momentos de emergencia, el *senatus consultum ultimum* o la necesidad de un dictador, ocasión en que la tradición más democrática exige que el Senado autorice a los magistrados a salirse de ciertos límites morales. El Senado no tiene *imperium*, sino únicamente *auctoritas*, y lo único que hace en el *senatus consultum ultimum* es autorizar al magistrado, en los momentos de peligro, a comportarse dentro de la ciudad como si estuvieran en el campo de batalla, matando o confiscando si es preciso, etc.

7. Añadiré, como pormenores curiosos, por ejemplo, que los romanos supieron llevar un registro de la propiedad donde había tradición histórica en tal sentido, como en Egipto, pero carecían de tan importante instrumento en Italia, lo cual hacía muy imperfecto el sistema fiscal y tributario; que la organización de las provincias era muy defectuosa, así como la de los municipios, por lo que la vida municipal funcionó solamente mientras las cosas marchaban bien, pero se hundió al sobrevenir épocas de miseria, etc.

8. Aquí tenemos el meollo mismo del Principado. Lo que puede suscitar más objeciones es el concepto negativo de *libertas*, pues nadie discutirá que en Roma se odiaba al *regnum* y que esta idea y la de *libertas* eran incompatibles. También parecerá discutible esa ficción de que la *libertas* siga bajo el principado por ser el *princeps* un *pater* y no un *dominus*: mientras César, muy inspirado en la *basileia* griega, querría haber sido un buen *basileus*, Octavio, más enraizado en la tradición romana, se presentaba como un *pater patriae* del que los ciudadanos son los hijos, o como un tutor de quienes, como hijos sin *pater familias*, son libres, no esclavos.

9. Este nexo es muy importante para lo que va a seguir después. En la última fase del Imperio Romano se da una coexistencia de poderes que siempre se había producido y que parece oponerse al concepto estatal moderno, con su concentración y homogeneidad políticas. En el mismo territorio conviven dos poderes, y esto deja huella incluso en la época posterior al 476; porque nosotros decimos que deja de existir el Imperio romano, pero ellos, los hombres de entonces, no tenían la suficiente perspectiva histórica para apreciar una discontinuidad tan radical. Así, los reyes germánicos representan una continuidad al sentirse aún como gobernadores romanos. El llamado Código de Eurico es, según algunas fuentes coetáneas, un *edictum*, esto es, una proclamación de un gobernador romano más. La eliminación de algunas falsas lecturas después de la revisión del palinsesto ha dado mucha luz a este respecto. Las leyes en aquel momento son romanas, no visigodas, y el sistema tributario, aunque el documento evite la palabra «fisco», romano también. Y nuestro amigo Mallon (*Paléographie romaine*, Madrid, 1952, 120) ha hecho una observación interesante: la de que la escritura de los reyes visigodos no era continuación paleográfica de la de la cancillería imperial, cuyos *apices caelestes* no pueden ni se atreven a imitar, sino que continúa la tradición de los gobernadores provinciales, de cuya función se sienten herederos los nuevos reyes.

10. En este punto queda desbrozado el camino y se vuelve otra vez sobre la idea de la conexión del mundo griego helenístico y los Estados modernos; y hay también, en parte, una explicación o prolongación de lo antes dicho sobre la continuidad de los reyes germánicos respecto al esquema de un Imperio Romano idealmente subsistente.

11. No creo que aquí quepa mucha discusión. Es curiosa esta conversión del pensamiento romano. Después de haberse estado evitando siempre el término *regnum*, los autores cristianos empiezan a hablar de Roma como un reino más, como de una ciudad terrena opuesta al reino de los cielos. Estamos ya en el mismo problema de los ἄγραφοι νόμοι o del derecho natural que veíamos el otro día. La democracia nunca llegó a percibir claramente, pero sí los teóricos y los filósofos, que existe, por encima del orden positivo de la ciudad, un orden ideal que lo domina. Para el Cristianismo, los reinos terrenales, imperfectos, quedan contrapuestos al reino de los cielos, que no es un reino del futuro, sino que, como se lee en las parábolas evangélicas, está ya entre los hombres y se va a desarrollar como los arbustos, a partir de una simiente, según la idea típicamente cristiana del progreso.

Los poderes civiles quedan relativizados o mediatizados, y frente a la *potestas* se yergue lo que en derecho público eclesiástico se llama la *potestas indirecta*. En realidad se trata de un fenómeno de *auctoritas* contra *potestas*. Esto es, a mi modo de ver, esencialmente romano y absolutamente incompatible con el mundo político griego, al que siempre ha repugnado la tensión entre poderes seculares y poderes celestiales que operan en la tierra. Por eso el mundo griego, oriental en definitiva, busca la unificación, el cosmopolitismo, la utópica ciudad de Dios a partir de la ciudad terrena. Y este proceso pudiéramos decir que desemboca —perdonen esta especie de salto mortal— incluso en las políticas orientales de

hoy, que aspiran a una realización perfecta del paraíso en la tierra. Esto no tiene nada que ver con el mundo romano, que siempre opera con tensión, con poderes relativos o mediatizados.

IV

«INAUGURATIO» *

1. Hablar de «inauguración» en un acto que precisamente sirve para inaugurar un curso de esta Universidad no deja de ser una feliz coincidencia; pero no tanto por lo que parece un simple juego verbal, cuanto porque las aclaraciones que pretendo hacer hoy sobre esa antigua institución sacral romana pueden servir para entender mejor un grave problema del mundo moderno. Como veremos, se trata, no sólo de un cambio semántico por secularización, como tantos otros, sino de toda una mutación de mentalidad sobre las relaciones entre el poder y el saber en orden a la vida política, y, en el fondo, de un importante capítulo de la Teología Política.

2. Parece necesario, por tanto, aclarar previamente qué entendemos por «Teología Política». Aunque alguna vez se ha hablado más impropiamente de Teología política para aludir a los pretendidos compromisos políticos de la profesión cristiana, o incluso a la Teología Pastoral sin más, ella misma necesitada de cierta depuración conceptual, nos referimos aquí a una Teología Política que constituye un sector científico que relaciona la Historia de las ideas religiosas con la Teoría Política y la Teología propiamentae dicha. La existencia de tal sector científico

* Discurso de apertura del curso de 1973 en la Universidad Internacional «Menéndez Pelayo».

ha sido objeto de discusión en estos últimos tiempos, precisamente por haber tratado el tema el gran jurista alemán Carl Schmitt. Su «Politische Theologie», bajo cuyo título se recogen cuatro escritos sobre la teoría de la soberanía, data de hace más de medio siglo, pero recientemente, en 1969, la crítica de Erik Peterson movió al autor de una nueva defensa del concepto, y el tema se puede considerar hoy de actualidad. Para Carl Schmitt, la Teología Política se entiende como aquel estudio que descubre en conceptos políticos de la Edad Moderna la trasposición de ideas claramente teológicas, como, por ejemplo, la omnipotencia divina para explicar la soberanía estatal, o el teísmo que niega la actividad divina para explicar la monarquía constitucional, sometida a la legalidad sin excepciones. Este tipo de investigación parece del todo posible y conveniente, pero esto no impide que se pueda hablar de «Teología Política» en un sentido más amplio, del que aquel tema schmittiano no es más que un aspecto. Me parece lícito hablar de «Teología Política» en relación con los presupuestos teológicos de una doctrina o práctica políticas, incluso fuera del Cristianismo. Creo, en efecto, que se puede hablar de una Teología pagana de las ideas políticas de la Antigüedad, y ahora nos vamos a referir, como hace casi treinta años respecto al concepto pagano de la «victoria» *, a otro aspecto histórico de la antigua Roma: precisamente a la limitación del poder político por la ciencia augural, mediante el requisito de la *inauguratio*.

3. El tema de la inauguración, y de su relación con los auspicios, se remonta a la evidencia teológica universal, en todos los tiempos y latitudes, de que los actos humanos, para ser perfectamente válidos, deben contar con la anuencia divina; en el concreto ambiente romano al que nos vamos a referir, la anuencia del dios supremo,

* *La teología pagana de la victoria legítima* (1945), en *De la Guerra y de la Paz*, p 69 ss.

Júpiter. Y este asentimiento divino debe evidenciarse por ciertos signos celestiales, muy frecuentemente, aunque no exclusivamente, por la ornitomancia, es decir, por la interpretación de la dirección del vuelo u otros tropismos de las aves. Pero no sólo las aves servían para interpretar la voluntad divina. Puede tratarse también de otros signos uránicos como el trueno o el relámpago, o de prodigios, o de particularidades de aves no voladoras como los pollos, o de cuadrúpedos como el perro, el caballo, el lobo o el zorro.

Por otro lado, la necesidad de observar signos del cielo obliga a un cierto acotamiento de una región celestial como campo de tal observación, y de ahí la práctica de encuadrar tal región mediante una limitación convencional o incluso mediante una estructura real y estable, que es precisamente el *templum*. Así, pues, el templo nace como lugar acotado para la «contemplación» de los signos celestiales que los hombres necesitan observar para, una vez interpretados, ajustar bien su conducta a la voluntad divina, sin la cual nada válido pueden ellos hacer.

4. En la terminología romana, esta contemplación de las aves como portadoras de signos celestiales es el *auspicium*. Todo *pater familias* tiene la facultad, la *spectio*, de solicitar los auspicios favorables para cualquier acto de su competencia, pero es natural que también recaben auspicios, para los actos colectivos, los magistrados que tienen encomendado el gobierno de la comunidad. En efecto, debían éstos cerciorarse en todo momento de la oportunidad de sus actos, es decir, de la anuencia divina que avalase sus decisiones más importantes. Como de oportunidad se trataba, el efecto de los auspicios era relativo al día en que se tomaban, pues si no eran favorables, no por ello quedaba definitivamente excluido el acto previsto —la convocación de una asamblea, por ejemplo, o la declaración de una guerra—, sino simplemente diferido: el acto, inoportuno en aquel momento, podía resultar favorecido otro día por los convenientes auspi-

cios. Viceversa, si el auspicio era favorable, el acto no debía aplazarse, so pena de tener que volver a recabar nuevos auspicios.

Como es comprensible, la consulta divina era especialmente necesaria para las ceremonias cultuales que debían celebrar los distintos sacerdotes de la comunidad, pero también para aquellas personas que tenían la función, no simplemente de interpretar los signos celestiales a instancias de los magistrados, es decir, los harúspices, sino la más grave de controlar la legitimidad fundamental de la vida pública, es decir, los *augures*. La *auspicatio*, era, para estos augures, una técnica instrumental de su propia función de autoridad pública, es decir, la *auguratio*. Precisamente sobre la distinción entre auspicios y augurios quiere incidir nuestra actual disertación.

5. La proximidad fonética e institucional de ambos términos, favorecida ya por algunas imprecisiones que presentan las obras de los mismos antiguos —explicable por la decadencia posterior del augurio— hizo que una clara distinción entre ellos no llegara a percibirse hasta tiempos bastante recientes. Entre los historiadores del siglo XIX, incluyendo al gran Teodoro Mommsen, no se llegó a ver la diferencia entre el augurio y el auspicio; hasta el punto de que el mismo holandés Valeton, que, a fines de la pasada centuria, había señalado ya algunas diferencias importantes, no llegó a superar aquella confusión. Fue el romanista italiano Ugo Coli quien llegó a formular, a mediados del presente siglo, una clara distinción: los auspicios serían el resultado de un progreso de secularización de la vida política frente a la más sacralizada monarquía augural de los primeros tiempos de la historia romana. Como suele ocurrir, esta primera posición analítica adolecía de un esquematismo excesivo y quedaba debilitada por una serie de datos que la contradecían, aunque sin desmentir quizá la certeza de fondo de tal caracterización. La cuestión ha sido debatida por los estudiosos de estos últimos tiempos y ha dado lugar

a una muy detallada y compleja investigación de Pierangelo Catalano, cuyo primer tomo contiene ya sus buenas seiscientas páginas. Naturalmente, no pretendo discutir aquí todos los pormenores de la cuestión, sino explicar el sentido que para la historia de la Teología Política puede tener la distinción entre los augurios y los auspicios.

6. Cabe decir, a este respecto, que, salvo casos excepcionales que pueden justificarse de otro modo, el augurio se distingue del auspicio por la competencia del sujeto, por su eficacia, por el lugar y por su objeto; a saber: porque los *auguria* son exclusivos de los augures, en tanto los *auspicia* corresponden a todo magistrado y aun a todo *pater familias*; porque el auspicio tiene limitada su eficacia al día en que se da, en tanto la eficacia del augurio es temporalmente ilimitada; asimismo, respecto al lugar, porque el augurio se debe dar en el *arx* de la ciudad, en tanto el auspicio en cualquier lugar, también fuera de la ciudad; finalmente, porque el objetivo del auspicio es un acto de la competencia de un magistrado u otra persona, en tanto los augurios se refieren a actos solemnes varios determinados por la tradición, principalmente para la creación de magistrados o sacerdotes, y dedicación de cosas, como templos, es decir, para afectar solemnemente a un destino de trascendencia pública. Por lo demás, el augurio, a diferencia del auspicio, que es siempre solicitado, puede ser de la libre iniciativa del augur: se habla entonces de *auguria oblativa*.

7. Que ambas instituciones pertenecen a los orígenes parece lo más probable. En efecto, según la tradición histórica de los mismos romanos, ambas aparecen en la misma fundación de la ciudad por Rómulo. Aunque las referencias no resultan siempre lo debidamente explícitas, sin embargo, acoplando todos los datos, pueden analizarse en ese acto fundacional de Roma, a los efectos que aquí nos interesan, tres distintos momentos: una *inauguratio* por la que se decide a favor de Rómulo la

atribución del poder regio entre Rómulo y Remo; luego, un *auspicium* relativo a la oportunidad del día previsto para la fundación; por último, de nuevo, una *inauguratio* del *pomerium*, es decir, de la línea del recinto delimitador de la nueva ciudad.

8. Que la función de augurar presupone la existencia de un *augur* me parece lo más probable, pues nos vemos obligados a pensar que la palabra *augurium* deriva de *augur* y no al revés.

El prefijo *in* de *inauguratio* significa simplemente que la declaración del augur va dirigida a corroborar determinado destino de persona o cosa, que queda de ese modo «inaugurada», en tanto, en la palabra *ex-augurare*, el prefijo *ex* señala simplemente que se avala de decisión sobre el cese de un determinado destino al que se afectó una persona o cosa, sin que con ello se presuponga necesariamente, aunque eso sea lo más natural, que se viene a revocar una anterior *inauguratio* por la que aquéllas fueron afectadas a tal función.

9. No parece ofrecer duda, por otro lado, que la raíz de *augur, augurium*, etc. es la misma de *augustus, de auctoritas* y fundamentalmente del verbo *augeo*. Significa la idea de aumentar, de dar a algo una plenitud que no tiene por sí mismo.

Algunos autores han implicado en este tema la socorrida pero frecuentemente mal utilizada alusión a la magia, como si el *augur* produjera en la persona o cosa augurada una potencia nueva por la virtud misma de la fórmula mágica. Quienes piensan así parecen olvidar que la fuerza en este caso no es mágica sino claramente intelectiva y religiosa, pues se trata en realidad de interpretar la voluntad divina, concretamente la de Júpiter. El augur no puede dar un poder que él mismo no tiene, sino que simplemente confirma una decisión humana mediante su conocimiento de los signos por los que hay que averiguar ordinariamente el consentimiento divino. El augur no es un hombre de poder, sino el hombre que

sabe, es decir, una autoridad. Puede decirse, por tanto, que el augurar es una función de autoridad.

Recuperamos así, una vez más, esa distinción que constituye para mí la clave fundamental de toda organización humana, y también la política: la distinción entre autoridad y potestad, *auctoritas* y *potestas*. La autoridad es el saber socialmente reconocido, en tanto la potestad —cuya forma suprema es, en Roma, el *imperium*— es el poder socialmente reconocido. El Estado moderno —que, por lo demás, se halla hoy en evidente crisis— ha necesitado, para imponerse, eliminar esta distinción y fundir el poder con el saber; pero de la eliminación de toda posible tensión entre potestad y autoridad ha sido consecuencia la pérdida de una verdadera libertad; por falta de posible apelación, diríamos, a la autoridad contra los abusos de la potestad.

Un germen de esta confusión podemos encontrar ya en la reforma constitucional que realizó Octavio el año 27 antes de Cristo, ahora hace precisamente dos mil años. Si consiguió recabar un poder prácticamente absoluto bajo un aparente respeto por la antigua *res publica*, ello fue posible gracias a haberse introducido en ella como su protector, como *pater patriae*, en virtud del carisma de un especial prestigio de primer ciudadano: la *auctoritas Principis*. Esa *auctoritas* era precisamente el carisma que refleja el nuevo título de *Augustus* —augurado, consagrado por augurio— con que el nuevo Príncipe se decora en ese momento, y tras él todos los emperadores que le sucederán: *Imperatores Augusti*, esto es, provistos de poder y autoridad a la vez. Se diría que Augusto, como veremos parece haber hecho Rómulo, se había augurado a sí mismo, pero no ya como acto fundacional que no debía impedir la ulterior separación de poder y autoridad augural, como en efecto ocurre ya en Numa y más claramente aún desde los reyes de la dinastía etrusca, sino como acto de deliberada confusión de la autoridad y la potestad. Y del mismo modo que la tradición habla de una deificación de Rómulo como *Quirinus*, también Au-

gusto supo establecer con habilidad las bases del culto oficial a los emperadores: una forma arquetípica de convertir la religión en *instrumentum regni.*

10. Pero volvamos a Rómulo.

Como iba diciendo, su poder regio requirió una previa *inauguratio*, que fue favorable a él y no a su hermano Remo. Se manifestaba así la voluntad divina a través de la declaración de un *augurium* celestial, y decíamos que parecía necesario pensar en la existencia, ya en ese momento inicial, de un cierto *augur*. La verdad es, sin embargo, que las referencias no mencionan, en la descripción de la *inauguratio* de Rómulo como primer rey de Roma, a ningún otro *augur* distinto de él mismo, del que sí sabemos que era augur. Así, cabe pensar que para los Romanos, en el acto fundacional de su ciudad, hay un *augur* que remite su propia destinación como rey a un signo de vuelo de aves, a un auspicio directo. Pero Rómulo, una vez hecho rey, crea nuevos augures, y su sucesor Numa Pompilio, verdadero fundador de la religión romana, establece un colegio de augures oficiales. Ya el mismo Numa Pompilio había necesitado para su legitimidad real la *inauguratio* por un augur. Tito Livio nos describe la ceremonia: Una vez decidido por la unanimidad de los *patres* que Numa debía ser rey, tuvo lugar la consagración augural. El *augur* le llevó al *arx* de la ciudad; llegados allí, se sentó Numa sobre una piedra, de cara al mediodía, y el *augur*, a su izquierda con la cabeza cubierta, pronunció una fórmula propiciatoria y delimitó con su *lituus*, el bastón sin nudos y curvado en su punta —que recuerda el báculo de los actuales obispos—, unas regiones en el cielo, trazando una línea de Este a Oeste, que dividía las del Mediodía de las del Septentrión, de modo que el Oriente quedaba a la izquierda; luego pasando el *lituus* a su mano izquierda, puso su derecha sobre la cabeza de Numa y recitó esta fórmula: «Padre Júpiter, si es *fas*» —esto es, no contrario a tu voluntad— «que Numa Pompilio, aquí presente, cuya cabeza sujeto, sea rey

de Roma, haz que se nos aparezcan signos ciertos dentro de los límites por mí señalados», y enumeró en una *legum dictio* los signos deseados. Obtenidos éstos, Numa fue proclamado rey.

11. Vemos así la potestad del rey avalada por la autoridad del augur. Pero la separación de la potestad real y de la autoridad augural, de todos modos, no aparece bien señalada hasta la época etrusca, en que el poder político queda más fuertemente secularizado, por hacerse netamente militar, y los reyes dejan de ser ellos mismos augures. Se contrapone entonces más claramente el poder militar a la autoridad del colegio augural. Va a ser precisamente esta contraposición entre la concepción etrusca del poder militar y la tradición latino-sabina del augurio la que va a configurar lo que podríamos decir constitución genuina de la gran Roma, con su esencial distinción entre autoridad y potestad.

Es verdad que el problema de la posición del *rex* en esta época resulta más oscurecida que aclarada por el hecho de aparecer esa palabra en algunas inscripciones arcaicas y por la subsistencia de un *rex* con funciones puramente sacrales —el *rex sacrorum* o *sacrificulus*—, al que tales menciones epigráficas quieren ser referidas, pero no nos detendremos en este complejo problema, y tanto menos por cuanto se ha puesto en grave duda recientemente que en el famoso «Lapis Niger» hallado en el Foro Romano se haga referencia alguna a funciones augurales, y hasta la misma atribución al siglo VI antes de Cristo. Con el nombre que sea, parece evidente que la jefatura civil y militar que los etruscos imponen en Roma carece ella misma de funciones augurales.

Una anécdota de la época del rey etrusco Tarquinio ilustra bien esta contraposición. Entre otras innovaciones proyectaba el rey cambiar el sistema de las tres primitivas tribus de Roma, pero el principal de los augures de su tiempo, Ato Navio, le advirtió que no podía hacerse tal reforma sin una previa consulta augural. Enojado

Tarquinio por esta limitación, le dijo, despectivo, que podía consultar lo que quisiera. Entonces Navio, tomando su bastón augural, el *lituus*, hizo las observaciones celestiales pertinentes, y vino a dar al rey una respuesta negativa. Tomándolo éste a escarnio, le retó a que adivinara si iba a suceder lo que él estaba pensando en aquel momento, y, habiéndole dicho el *augur* que sí sucedería lo que pensaba, sacó el rey una piedra y un cuchillo, pues declaró estar pensando que iba el augur a poder cortar la piedra con el cuchillo. Entonces Navio, sin inmutarse, hizo el milagro. Tarquinio renunció a su proyecto y desde aquel día no emprendió ya nada sin consultar antes a los augures.

12. Tradiciones como éstas valen más, tienen más peso histórico, que los hechos mismos. A la historia, después de todo, no interesan tanto los hechos reales, que son siempre desconocidos por sí mismos, cuando los dichos, incluso cuando pueden no corresponder a hechos verídicos. Toda la Teología Política romana se halla fundada en esa tradición de que uno es el que tiene poder y otro el que tiene la autoridad: uno el que manda y otro el que autoriza.

Pero una tendencia de secularización observable en la República romana hizo que la intervención de los augures se hiciera cada día menos frecuente en la realidad política y quedara reducida a aquellos actos que exceden de la competencia ordinaria de los magistrados, para realizar los cuales podían valerse aquéllos directamente del auspicio de modestos auxiliares especializados, los harúspices, que figuraban en su séquito, al lado de los escribas, los pregones y los lictores. Los auspicios, de efecto eventualmente dilatorio, fueron preferidos a los augurios de efecto perentorio.

El derecho a recabar auspicios —el *ius auspicii*— se consideraba inherente al poder del magistrado —a la *potestas*— y podía ser mayor o menor según fuera el poder correspondiente. La República tendió así a dejar a

los mismos magistrados el control de la anuencia divina respecto a sus propios actos; es decir, por la mediación de un personal subordinado. Que de este modo podían evitarse ciertas limitaciones enojosas, sobre todo para la guerra, es fácil de imaginar. Del cónsul del 269 antes de Cristo, Publio Claudio Pulcro, nos cuentan que, deseando aniquilar en una batalla naval a la flota cartaginesa recogida en el puerto siciliano de Drepano, al decirle el harúspice que no convenía hacerlo porque los pollos parecían negarse a comer los granos que se les ofrecían, ordenó airado echar los pollos al mar. «Pues no quieren comer», —dijo burlón— « ¡que beban! ». Este es quizá un caso límite, pues el gesto no fue bien aceptado por la misma soldadesca, que luchó en aquella ocasión sin coraje, atemorizada por el posible castigo divino a la insolencia del cónsul. Pero, no es menos verdad, que los harúspices debían de ser siempre más propicios a los deseos de sus jefes que los más independientes augures de antaño. El mismo hecho de que los magistrados prefieran el procedimiento de dar comida a los pollos demuestra que deseaban facilitar el trámite lo más posible. Cicerón, en efecto, habla abiertamente de «simulacros de auspicios, que nada tienen de verdaderos auspicios», y se lamenta del olvido del antiguo y respetable arte augural.

En este sentido, es acertada la intuición de Coli, no por demasiado simplista menos profundamente acertada, de que los auspicios vienen a desterrar los augurios a causa de una reciente independencia del poder político de la República.

A consecuencia de esa decadencia de la práctica augural es comprensible que la misma palabra perdiera su sentido estricto, y que en el lenguaje menos cuidado se utilizara en referencia a cualquier tipo de auspicios; confusión terminológica que ha venido a dificultar grandemente el descubrimiento de la distinción entre augurios y auspicios, y a relajar hasta tal punto su sentido, que la palabra «inaugurar» haya venido a significar simplemente el acto de dar comienzo, con cierta ceremonia,

una actividad pública cualquiera, como hacemos hoy con este nuevo curso universitario.

13. Sin embargo, esta relativa exclusión del augurio como control de la vida política no se produce sin dar paso a otra más secular forma sustitutiva de control de los magistrados. Me refiero a la presencia, decisiva en toda la vida política de la República romana, de la necesaria autorización del Senado: la *auctoritas patrum*. Sin detentar un poder político propiamente dicho, que sólo tienen los magistrados, los senadores mantienen durante la República romana un superior control de la actividad ejecutiva de los magistrados, mediante el gran prestigio de sus consejos. El *imperium*, la potestad en general de los magistrados, queda eficazmente controlado por la *auctoritas* del Senado, y es ésta la que avala en todo momento el ejercicio del poder ejecutivo.

En cierto modo, hay como una substitución en la función del viejo colegio augural. De hecho, los augures estaban presentes también allí, como senadores, del mismo modo que la *auctoritas* particular de muchos senadores como consejeros en cuestiones de derecho coincide con la que tenían como *augures* o por sus altos cargos sacerdotales, en especial, el de pontífices máximos. Como es característico del sentido tradicional de los romanos, las instituciones no se desplazan, sino que se acumulan, se entrecruzan y concurren orgánicamente. Así como también la *auctoritas* del príncipe *Augustus* concurrirá con la del Senado y con la particular de los jurisprudentes, las cuales autoridades, aunque en muchos casos puedan ser personalmente coincidentes, quedan siempre funcionalmente diferenciadas y autónomas.

14. Esta experiencia de la vida política romana tiene un valor excepcional para iluminar el problema constante, en todo tiempo y en toda sociedad, de la relación de la autoridad con la potestad.

En la tradición política medieval volvemos a ver algo parecido a la contraposición del poder de los reyes y la

autoridad augural que reside ahora en el Pontificado. Los actos de coronación imperial, como el que más o menos voluntariamente aceptó Carlomagno cuando el Papa León III le corona en Roma la noche de Navidad del año 800, son como una rememoración de las «inauguraciones» de potestad practicadas en la antigua Roma. Pero la Revolución estatal había de acabar con estos respetos por la autoridad, y de todos es conocido el gesto de Napoleón cuando, un milenio después, en 1804 exactamente, tomó con sus propias manos la corona que le iba a imponer Pío VII, y lo hizo premeditadamente, en señal de que la plenitud de su poder no podía depender de los augurios de nadie. En efecto, en el moderno Estado soberano el jefe, como ya Augusto en su tiempo, se reviste del prestigio de su propia autoridad y no necesita auguraciones de otra ajena; potestad y autoridad se identifican, pero todavía con un matiz diferencial. En efecto, suele reservarse el título de autoridad para aquellos gobernantes más elevados que no ejecutan personalmente las órdenes, sino que se limitan a darlas para que otros subordinados suyos o ministros a su servicio las cumplan; y sólo de estos subordinados se puede decir que tienen una potestad sin autoridad: que son simples «agentes de la autoridad», esto es, la de sus superiores. Pero, aun con este matiz diferencial, la confusión es irremediable, y no se concibe negar autoridad a los que tienen el poder, ni admitir una autoridad sin poder, siendo así que es esencial a la verdadera autoridad el carecer de un poder actual.

Desaparecido con la Revolución estatal el equilibrio político que suponía la confrontación del poder con la autoridad, se pretende acudir, para garantizar la libertad y evitar el abuso de poder, a la teoría de la división de los poderes legislativo, ejecutivo y judicial; una pura teoría, que da resultados deficientes en la práctica, pues sirve más para debilitar el poder ejecutivo que para establecer un equilibrio viable, que asegure realmente la libertad. Quizá la actual crisis de la teoría del Estado so-

berano venga a mostrar la necesidad de restablecer de algún modo la contraposición entre la potestad y la autoridad: la potestad del que gobierna y la autoridad del que sabe aconsejar al que gobierna. Naturalmente, la autoridad que debe controlar hoy los actos de la potestad no es ya exclusivamente aquella que vela por la integridad del orden del derecho divino —hoy suele decirse de «derecho natural»—, sino por otro nuevo muy propio del mundo moderno, que es el racional de las exigencias científicas.

15. Esta distinción, planteada como necesaria para la sociedad de hoy, requiere una previa referencia a la doctrina sobre la virtud cardinal de la Prudencia, la cual virtud consiste, como es sabido, en saber distinguir lo que se debe hacer de lo que no se debe hacer; virtud cardinal de lo agible que se eleva al orden sobrenatural por la virtud infusa correspondiente y el don del Consejo, que nos viene también del Espíritu Santo con la gracia santificante.

Dentro de la virtud cardinal de la Prudencia, se distinguen tradicionalmente tres funciones especiales: la *Synesis*, la *Gnome* y la *Eubulia*. La *Synesis* es la prudencia específica del juez, la *Gnome* la específica del gobernante, y la *Eubulia* puede ser la considerada como virtud que habilita para dar consejo en general, y, por lo tanto, también al juez y al gobernante. Dejando ahora a un lado el tema de la prudencia del Derecho o Jurisprudencia, conviene detenerse un momento en la consideración de la prudencia política, concretamente en la relación entre la *Gnome* y la *Eubulia* política.

Es evidente que el hombre de gobierno debe cultivar la virtud de la Prudencia política, esa específica *Gnome* que es la prudencia para el mando. Santo Tomás, quizá por considerar que mandar es la más alta de las actividaes humanas, tiene a la *Gnome* como la más elevada forma de la Prudencia. Ahora bien: esa prudencia del mando no puede bastarse a sí misma. Siendo toda prudencia,

en efecto, de carácter intelectivo y no volitivo, quiere esto decir que el hombre de gobierno debería poseer todos los conocimientos necesarios para dictar sus órdenes imperativas. Pero esto es absolutamente imposible, pues no se puede exigir de ningún gobernante que posea todos los conocimientos técnicos necesarios para su actividad de gobierno, y es por ende absolutamente necesario que se asesore con aquellas personas que posean los conocimientos técnicos que él no puede tener. Sólo el especialista que tiene estos conocimientos específicos puede aconsejar rectamente, y ese consejo es precisamente el de aquella prudencia que llamamos *Eubulia*, en tanto la prudencia más propia del gobernante, la *Gnome*, consiste en el saber elegir a los consejeros técnicos. Esto equivale a decir que la prudencia política no puede ser unitaria, no puede residir en la sola persona del mismo gobernante, sino que se completa por la congruencia entre la prudencia de un gobernante que sabe elegir a sus consejeros y la de unos consejeros que saben aconsejar al gobernante.

16. El más grave problema de la vida política moderna estriba precisamente en no querer reconocer esta necesaria escisión entre la prudencia de la potestad y la de la autoridad. En otros términos, se pretende dar potestad al técnico como simple complemento del gobernante, en vez de mantenerle en su propio papel de simple consejero. Esto es, el hombre de gobierno moderno, cuando no pretende él mismo saberlo todo, pone el conocimiento del técnico a su servicio, en vez de respetar la autonomía del mismo en función de consejo. Prefiere tener al sabio como harúspice que como augur. De esta suerte, la ciencia se convierte en instrumento de poder y fácilmente en instrumento de opresión. En una forma moderna se vuelve a la idea platónica, fecunda en resultados totalitarios y aniquiladores de la libertad, a la idea del gobierno de los sabios. Para que la libertad subsista, los sabios no deben gobernar, sino aconsejar con su autoridad, y controlar con su función de consejo, aunque no

se lo pidan, los actos de la potestad. El abuso contrario es integrar al sabio en el gobierno es lo que, con mayor o menor acierto, en cuanto a las ocasiones o personas, se ha venido motejando de «tecnocracia».

Es verdad, el abuso de la tecnocracia de hoy no es más que un nuevo aspecto de la pertinaz confusión entre la potestad y la autoridad. Esta es la actualidad que presenta hoy nuestro empeño en separarlas, y el sentido de nuestra disertación inaugural de hoy en torno a la distinción arquetípica entre el augurio de la autoridad y los auspicios de la potestad; una distinción que ella misma vale como augurio de un hombre que no tiene en absoluto potestad alguna, pero que para sí recaba, por el mismo oficio doctoral que le incumbre, una congrua de autoridad.

V

EN TORNO A LAS RAICES ROMANAS DE LA COLEGIALIDAD*

1. Lo primero que conviene decir a propósito de la colegialidad es que puede ésta referirse a una conjunción en el gobierno o a una conjunción social. Aunque a veces tiendan a confundirse, *collega* y *collegium* deben mantenerse diferenciados, y quizá incluso por su etimología. En efecto: ni los *collegae* propiamente dichos constituyen un *collegium*, ni los miembros de un verdadero *collegium* son *collegae* entre sí, sino *sodales* o *socii*. Esta observación es decisiva para entender rectamente la diferencia entre dos tipos de colegialidad esencialmente distintos: la colegialidad de los colegas y la colegialidad de los colegios; una diferencia esencial, ya que la primera es colegialidad en la potestad y la segunda es colegialidad en la autoridad.

2. Ulpiano (D. 50, 16, 173) nos da exactamente el sentido de *collega*, al decir: *collegarum appellatione hi continentur qui sunt eiusdem potestatis.* Esto no supone una igualdad absoluta de potestades, sino la conjunción de poderes que no son esencialmente distintos, que no están

* Publicado en *El Colegio episcopal* (CSIC, Madrid, 1964), I p. 57 y en *Tres estudios históricos sobre la colegialidad episcopal* (Pamplona, 1965), p. 15. Una traducción italiana se había publicado primeramente en la revista romana *Studi Cattolici,* 1964 (núm. 43, julio-agosto).

funcionalmente diferenciados y delimitados, aunque pueden tener distinto grado de intensidad; de ahí que puedan darse *collegae maiores* y *minores*: concretamente, que los *praetores* sean *collegae*, aunque *minores*, de los *consules*, a los que no pueden oponer la *intercessio*, que puede, en cambio, serles impuesta por los *consules*, siendo como es la *intercessio* una pieza fundamental de las magistraturas colegiadas, por la que cada colega puede impedir los actos del otro. Esta naturaleza de la potestad colegiada se enuncia muy claramente en la explicación de Marco Mesala, en su libro *de auspiciis*, que nos conserva Aulo Gelio, 13, 14, 4: *conlegae non sunt censores consulum aut praetorum, praetores consulum sunt... Praetor, etsi conlega consulis est, neque praetorem neque consulem iure rogare potest, ut quidem nos a superioribus accepimus aut ante haec tempora servatum est... quia imperium minus praetor, maius habet consul.*

Característica de esta colegialidad en la potestad es el personalismo del poder mismo. Tales *collegae* tienen un poder personal separado, y sus decisiones no son conjuntas. Como el poder es personal, no puede decirse que resida en un grupo o *collegium*; es más: no se habla de *collegium* de magistrados, y si aparece alguna vez tal expresión, es sin carácter técnico, por el mismo abuso que permite hablar, por ejemplo, de *collegium deorum* (CIL. X 5730).

3. Hay, pues, una incompatibilidad entre la noción de *collegium* y la de potestad, pero esto se debe a que el *collegium* se relaciona con la autoridad.

Collegium por antonomasia es el de los pontífices, y a su ejemplo se modelan todos los otros *collegia* religiosos, y aún los puramente seculares que aparecen posteriormente. El *collegium* tiene tras de sí un antiguo origen sacral, lo mismo que la *sodalitas*, equivalente del Griego *eranos*, o el *sodalicium*, equivalente de *hetaireia*.

Aunque la etimología de *pontifex* sigue siendo incierta, parece indiscutido que la función pontifical es la de

asesoramiento en materias religiosas para las potestades de la ciudad. En un momento difícil de determinar, pero que está en clara relación con la caída del antiguo *regnum*, los *pontifices* adquieren gran influencia en la vida civil, y se colocan en la cumbre de la organización sacral, por encima del *rex sacrorum*, sucesor religioso del desaparecido *rex*, y de los *flamines* particulares de Júpiter, Marte y Quirino, que figuraban todos ellos, en la antigua prelación sacerdotal (Festo 185), con un rango superior al de los *pontifices*. La experiencia acumulada por la tradición pontifical había aumentado el prestigio personal de los pontífices, y había elevado su colegio como consejo imprescindible para la acción de los magistrados. Se había constituído así como órgano de autoridad que controlaba los actos de la potestad. Su competencia no tenía límites materiales, pues su función no se circunscribía a un determinado culto, como ocurría, en cambio, con los *flamines*, sino que se enderezaba a procurar la *pax deorum* para la vida de la ciudad y sus empresas exteriores.

En un principio los *pontifices* quizá fueran cinco —lo que ha sugerido la relación de la palabra *pontifex* con el numeral *pente*, relación que hoy es desechada—; luego aumentaron a nueve, para alcanzar en el último siglo de la República los quince con Sila y los dieciséis con César. De ellos, uno era el *pontifex maximus*, que presidía el colegio. Formaban un *collegium*, pero no eran *collegae* entre sí, pues carecían de *imperium*. Es verdad que Livio 37, 51, 4, ha inducido a pensar lo contrario, pero esta única referencia al presunto *imperium* pontifical carece de sentido técnico y de valor probatorio. Esto no quiere decir todavía que los *pontifices* carecieran de *auspicium*, toda vez que la correlación de *imperium* y *auspicium* no es absoluta. Tampoco prueba el *imperium* el hecho de que aparezcan *lictores*, pues también las Vírgenes Vestales y los *flamines* aparecen acompañados de ellos. Como se dirá después, el *pontifex maximus* había asumido, aparte su función presidencial del colegio pontifical, algunas prerrogativas de poder en las que había sucedido

al antiguo *rex*, pero, como tal pontífice, su función era de autoridad y no de potestad. Como dice Festo 198, era *iudex atque arbiter rerum divinarum humanarumque*. La función del juez romano no es de potestad, pues la potestad corresponde al magistrado, y el pontífice no era magistrado. Dejamos aparte en nuestra consideración los *pontifices minores*, que actuaban como secretarios del colegio pontifical; en la época imperial, son personas de rango encuestre.

4. La función de autoridad de los pontífices se manifiesta en su actividad de dar *responsa*. Podían emitir sus propias opiniones de autoridad, como *sententiae* o *responsa*, acerca de asuntos diversos que se sometían a su *auctoritas*. Ellos son precisamente los primeros *iuris prudentes*, y, como tales, la fuente viva *del ius civile*; porque su autoridad en asuntos sagrados se amplía a los propiamente jurídicos, de carácter secular. Así, la primera jurisprudencia romana —*divinarum atque humanarum rerum notitia, iusti atque iniusti scientia*, según la definición que recoge Ulpiano, D. 1, 1, 10, 2— es jurisprudencia pontifical. Esto no debe entenderse en el sentido de que exista una confusión entre lo religioso y lo civil, sino como especial proyección secular de la autoridad de los pontífices, que asumían al mismo tiempo el asesoramiento religioso y el civil, sin confundirlos; hasta el punto de que, en algunos casos, se les podía censurar de contradicción entre una y otra actividad.

Aparte los *responsa* particulares de cada pontífice, el colegio pontifical podía emitir dictámenes colectivos sobre asuntos religiosos. Estos dictámenes aparecen calificados como *decreta*, es decir, como sentencias judiciales. Emanaban de la especial *auctoritas* del colegio, pero carecían de imperatividad, pues los pontífices carecían de *potestas*. Eran resoluciones de opinión y no decisiones de gobierno. Precisamente por ello el colegio formulaba sus dictámenes por mayoría de votos, y la opinión del presidente, del *pontifex maximus*, podía quedar vencida por

una mayoría discrepante. Un caso famoso de esta prevalencia de la opinión mayoritaria contra la del pontífice máximo nos presenta Tito Livio:

9, 7-8: *Moram voto publico Licinus pontifex maximus attulit, qui negavit ex incerta pecunia vovere licere; ex certa voveri debere* —el pontífice máximo negaba la licitud de un voto público cuya cantidad fuera indeterminada, y daba sus razones; a pesar de ello, el cónsul pidió la deliberación de todo el colegio pontifical, y el decreto de éste fue contrario a la opinión de su presidente— *posse rectiusque etiam esse pontifices decreverunt.*

Una decisión de potestad no puede tomarse contra la voluntad del jefe pues es él precisamente quien debe ejecutar tal decisión. Un asesoramiento de autoridad en cambio, puede tomarse por mayoría, y puede imponerse al presidente del colegio, pues la función de éste no es de potestad, sino de autoridad. La existencia de una potestad implica una delegación de voluntad imperativa, y de ahí que no se pueda revocar tal delegación sin revocar el mismo poder, exactamente como ocurre en toda relación de mandato. La autoridad, en cambio, no es delegable, sino siempre personal, pues se funda en el prestigio de una prudencia personal e intransferible; de ahí que el *pontifex maximus* no represente él solo la autoridad toda del colegio que preside, sino que su opinión siga siendo estrictamente personal y pueda quedar vencida por la opinión de la mayoría de los otros pontífices.

Sin embargo, el *pontifex maximus* tenía, aparte su función presidencial del colegio pontifical, algunos poderes distintos, tomados sin duda del antiguo *rex*: un poder ejecutivo como el que se le reconoce para castigar a las Vírgenes Vestales que no cumplían bien con su oficio o no observaban estricta castidad; con el progreso del tiempo, otras potestades similares le fueron reconocidas sobre otros órganos religiosos. Tales poderes del pontífice máximo eran personales, como todo poder, y no dependían de las opiniones del colegio pontifical. El pontí-

fice máximo acumulaba así una función de autoridad y otra de potestad, pero la colegialidad con los otros pontífices afectaba exclusivamente la función de autoridad y no la de potestad.

5. El principio de la resolución por mayoría de votos viene a ser general para todos los otros *collegia,* que siguen el modelo del colegio pontifical; incluso cuando, para un determinado colegio, no aparece claramente atestiguado este principio de mayoría, también allí podemos suponer que venía aplicado. En las Tablas Iguvinas, por ejemplo, la opinión mayoritaria —*maestru karu* (Tab. V 24 y 27 =ed. Poultney p. 224)— declara la culpabilidad de los que organizan las sesiones, y fija las multas. No se trata de una decisión ejecutiva, sino de carácter judicial, es decir, de autoridad. Lo mismo puede decirse de las asambleas ciudadanas, que dan su opinión mayoritaria sobre las propuestas presentadas por los magistrados con potestad. En especial, es esto apreciable para las curias municipales, en las que prevalece la *maior pars* de *decuriones* presentes al adoptar resoluciones para asesorar a los magistrados de la ciudad. Tales curias constituyen un *ordo,* al igual que el Senado en Roma, y como aquél son órganos de autoridad y no de potestad. Que los magistrados puedan vincularse a hacer suyas las resoluciones de la *curia,* esto no altera el carácter de resolución de autoridad que tienen los decretos de los decuriores. También los magistrados se vinculan a ejecutar las sentencias de los jueces, que carecen de potestad.

Las curias municipales y las asambleas deliberativas en general, aun cuando puedan no ser *collegia* propiamente dichos por ser órganos públicos, sirven, sin embargo, de modelo para los *collegia* privados. Estos se estructuran como pequeñas ciudades con su propio estatuto —la *lex collegi*—, que, según un antiguo precepto que Gayo (D. 47, 22, 4) dice tomado de Solón, es ley para el colegio en la medida en que no infringe la ley pública; tienen sus magistrados encargados del gobierno colegial y de su representación jurídica.

El término *collegium* designa toda agrupación de personas con un fin común y sin potestad pública. Pueden ser lícitos o ilícitos de conformidad con el criterio, más o menos restrictivo, de la potestad pública. Desde Augusto domina el criterio restrictivo, por temor a las implicaciones políticas, y el derecho de reunión colegial, el *ius coeundi,* se concede tan sólo a los que presentan garantías de cumplir una función de interés social y de no alterar el orden público; de una manera más general, todos los *collegia tenuiorum* gozan del *ius coeundi* sin necesidad de solicitarlo, pero no sin ciertas limitaciones en la periodicidad de las reuniones; así lo dispuso un senadoconsulto de la época de Claudio (D. 47, 22, 1,1). Los miembros de estos colegios se llaman *sodales*; todavía la ley epigráfica *de repetundis* (CIL. I² 198, 10) parece distinguir entre *queive ei sodalis siet* y *queive in eodem collegio siet,* pero en Gayo, 47, 22, 4, *sodales sunt qui eiusdem collegii sunt.*

Los *collegia* como tales no son más que agrupaciones de personas y no pueden ser representados en su totalidad, es decir, carecen de personalidad jurídica. Sólo el reconocimiento público convierte algunos *collegia* en personas jurídicas con representación; tal reconocimiento público se presenta como reconocimiento de un patrimonio propio del *collegium,* distinto del particular de los *sodales*: se dice entonces que el colegio «tiene» un *corpus.* En este sentido debe entenderse la expresión *corpus habere* de Gayo D. 3, 4, 1 pr. También el reconocimiento de la capacidad de recibir legados —*ius legatorum capiendorum*— corresponde a esta personalidad patrimonial de algunos colegios. En realidad, la concesión no se hace al colegio como tal, pues la personalidad de éste es una consecuencia y no existe en el momento en que se reconoce el *corpus habere,* sino a los *sodales,* y también las concesiones de *immunitas* para ciertas cargas públicas viene concedida a los miembros y no al colegio como tal.

Estos colegios que tienen *corpus* usan del *ius coeundi* para deliberar acerca de la administración de su patrimo-

nio, pero la administración misma del patrimonio y el gobierno del colegio en general corresponde siempre a personas delegadas para tal función. Esta delegación puede hacerse mediante elección. Como en toda elección, los electores delegan su poder en un mandatario que se ha de determinar y manifiestan su opinión prudencial acerca de la persona más idónea en su voto particular; así, el momento volitivo del acto de votar no está en el voto particular, sino en la aceptación previa del procedimiento de elección, gracias a lo cual, el que resulte elegido es mandatario también de aquellos que no le votaron.

La relación entre personalidad jurídica y reconocimiento del *corpus* o patrimonio común llevó a identificar el término *corpus*, como equivalente del Griego *systema*, con aquella personalidad, de suerte que *corpora* vienen a ser tales entes colectivos con personalidad. En el lenguaje técnico, sin embargo, la palabra para designar tales personas jurídicas es *universitas*, que se impone en la última época del derecho romano, en especial, en la legislación de Justiniano, en la que, aunque con cierta imprecisión, aparece ya perfilada la noción de persona jurídica. Admitida la idea de personalidad jurídica, no se requiere ya el mínimo de tres *sodales*, que se requería para constituir un colegio, sino que basta subsista uno para que se considere subsistente la *universitas* entera: *si universitas ad unum redit*, como dice el texto interpolado D. 3, 4, 7, 2. La rúbrica de D. 47, 22, *de collegiis et corporibus*, en cambio, refleja el uso vulgar, por el que se denominan *corpora* los colegios con personalidad reconocida, y todos los *collegia*, en principio pueden tener tal personalidad.

6. Que a los Cristianos no viniera reconocida la personalidad de sus iglesias, no es sorprendente, dado el criterio restrictivo del derecho imperial. En época de Caracala (CJ. 1, 9, 1), la comunidad de los Judíos todavía no constituía una *persona certa*, a efectos de poder recibir legados, y la situación había de ser la misma para los

Cristianos, por más que no conste un especial odio de Caracala a los Cristianos. Poco después, hacia el año 230, el emperador Alejandro Severo, interviene en un litigio entre un grupo de *popinarii* y los Cristianos, que discutían acerca de un terreno que, al parecer, los primeros habían tomado a los segundos, y el emperador decide la cuestión a favor de los Cristianos, por la razón de que siempre será más noble el fin a que éstos dediquen tal terreno (SHA. *vit. Alex* 48): nada obliga a pensar que en ese momento los Cristianos tuvieron un patrimonio reconocido, como tampoco el grupo de los *popinarii* que se les oponía. Tales iglesias constituían *collegia* sin *corpus*. Podían reunirse y hasta podían reunirse varias iglesias en una asamblea conjunta, pues también era eso posible a otros colegios no-cristianos, como nos consta ocurre por esas fechas en Camellinum (CIL. V 7881), y también ocurre en Lugdunum (CIL. XIII 1921 y 1947). Cuando el emperador Decio desencadena su famosa persecución, el 250, los Cristianos todavía no constituían *corpora*, ni podían por ello sufrir expropiación de un patrimonio común, y cuando Valeriano, en 257/8, amenaza a los Cristianos con el terror de las confiscaciones, no amenaza a las iglesias, que carecen de bienes, sino tan sólo a los individuos, y concretamente a los *honestiores* que perseveren en el Cristianismo. Por ello mismo, los edictos de Galieno, al poner fin a la persecución de Valeriano, no aluden para nada a la restitución de propiedades de las iglesias.

De hecho, las persecuciones de mediados del siglo III sirvieron para poner de manifiesto la potencia y difusión del Cristianismo, la necesidad de reconocer esa fuerza social y política, y podemos suponer, aunque falten testimonios explícitos, que Aureliano debió de dar alguna norma para reconocer los *corpora Christianorum* y su *ius coeundi*. Esto debió de ocurrir hacia el año 265. Sólo a partir de ese momento cabe admitir la existencia de cementerios en propiedad de las iglesias como tales. Poco después, el año 270, en el arbitraje por el que Aureliano

manda restitur la casa de la iglesia de Antioquía a quien determine el conjunto de obispos de Italia y Roma, parece presuponerse ya la propiedad reconocida a favor de aquella iglesia. El emperador, al remitirse a la decisión episcopal, viene a ejecutar una sentencia conciliar anterior por la que se condenaba al prelado y sátrapa de Antioquía Paulo de Samosata, que retenía a pesar de tal sentencia la posesión de aquella casa. Sobre este ilustrativo pleito nos informa Eusebio 7, 30, 19. Luego, en el Edicto de Nicomedia, que da Licinio en el 313, se habla ya abiertamente de la propiedad de las iglesias expoliadas por Diocleciano, y aparece atestiguada por vez primera la expresión *Corpus Christianorum.*

7. Reconocida la personalidad jurídica colegial a los Cristianos, es interesante recordar cómo perduró en el uso cristiano el título de *pontifices.*

Augusto había centrado toda su revolución política, bajo apariencia de restauración de la forma republicana, en la confusión de autoridad y potestad, que la tradición republicana mantenía bien diferenciadas, tanto en la esfera constitucional —donde se distinguía el *imperium* de los magistrados de la *auctoritas* senatorial— como en la jurídica —donde se contrapone al poder del magistrado la autoridad de los *prudentes,* sucesores de los antiguos *pontifices*—. El poder político de Augusto se funda en la *auctoritas Principis,* al mismo tiempo que la autoridad de los juristas viene absorbida también en la suya propia, en virtud del *ius respondendi,* que deja sin valor a los *responsa* de la jurisprudencia libre. A esta revolución corresponde también la retención por Augusto del pontificado máximo y la incorporación definitiva de ese título a la titulación imperial. Si los antiguos pontífices máximos habían agregado a su función de autoridad algunos poderes en que habían suplantado a los antiguos reyes, ahora el pontificado máximo viene a reforzar la autoridad de aquel que viene a convertirse en un elemento más del poder del príncipe, y esto explica que éste delegue para el gobierno del colegio pontifical en un *promagister.* Las funciones de autoridad, en verdad, no son delegables como son las de potestad, pero el pontificado acaparado por el príncipe, una vez contaminado de la naturaleza del poder de éste, admite sin dificultad la delegación.

Los emperadores cristianos, hasta Graciano, continúan ostentando el título de pontífices máximos. En San Jerónimo y autores cristianos que le siguen vemos ya un uso constante del término *pontifex* para designar a los obispos, y la legislación de fines del siglo IV (vid. CTh. 16, 1: *de fide catholica*) sigue ese uso. El emperador Graciano rechazó el título que venían aceptando sus antecesores, pero medio siglo después, olvidado ya el sabor pagano del antiguo pontificado máximo, Teodosio II vuelve a tomar ese título.

La comunicación del pontificado entre obispos y emperadores se relaciona con la del título de *episcopi* entre los mismos, hasta que Valentiniano I abandonó esa usurpación. Dependía ésta de una declaración del primer emperador cristiano, Constantino, quien, según nos refiere Eusebio, *de vita Constantini* 4, 24, dirigiéndose a los obispos, les había dicho que si ellos eran obispos de los cristianos, «los de dentro de la Iglesia» (*ton eiso tes ekklesias*), él había sido puesto por Dios como obispo de «los de fuera», es decir, de los paganos: *ego de ton ektos hypo Theou kathestamenos episkopos.* Esto fue desfigurado por la traducción de Enrique de Valois (1659), al cambiar éste las personas por las cosas, con lo que se vino a dar una base al error de que el poder civil tiene en «los asuntos de fuera» de la Iglesia una potestad similar a la de los obispos para los asuntos propiamente eclesiásticos.

Los papas hacen uso también del título de *pontifices.* En la inscripción triunfal de la Basílica de San Pablo de Extramuros, grabada entre 443 y 449, leemos: *Gaudet pontificis studio splendere Leonis.* Pero San Gregorio, a fines del siglo VI, aparece ya como *summus pontifex,* y no debe sorprender, por lo tanto, que los papas llegaran a

hacer suyo el antiguo título de *pontifex maximus*. Con ello se cierra el ciclo de continuidad pagano-cristiana.

8. Esta transfusión del título pontifical presenta un paralelo en el hecho del aprovechamiento cristiano de las asambleas conciliares paganas.

Concilium es, en primer lugar, cualquier reunión popular distinta de las *contiones* de los comicios, especialmente las de carácter religioso. Las ligas de los antiguos pueblos latinos celebraban tal tipo de reuniones en torno a determinados templos. Los mismos *concilia* de la plebe romana tenían también en su origen un caracter sacral, con el que se relaciona la *sacrosanctitas* de los tribunos de la plebe. En la época imperial, concilios por excelencia son las asambleas provinciales para la organización del culto imperial. Aunque en algún caso aislado puede verse el aprovechamiento de una tradición indígena de reuniones regionales, en general, se trata de una institución romana oficial, por la que se agrupan las élites provinciales, reunidas periódicamente en las capitales de cada provincia para determinadas deliberaciones relacionadas con el culto de los emperadores. *Legati* de todas las ciudades de la provincia se reunían allí bajo la presidencia del sacerdote provincial, el *flamen*, cuya mujer era normalmente *flaminica* del mismo culto. Se recaudaban fondos y había, por tanto, una caja común, que solía administrar el mismo *flamen*. Ese poder de administración le venía delegado por voluntad de todos, pero como tal asamblea, el *concilium* era meramente un órgano consultivo, y las resoluciones se tomaban por votación mayoritaria, como es norma en toda institución colegial.

Con el Cristianismo, los concilios provinciales pierden su carácter religioso, pero no desaparecen. Sus funciones se hacen en parte festivas, sin temor de los cristianos para participar en tales reuniones, pero, al mismo tiempo, los concilios adquieren gran importancia política, aunque sus resoluciones o *decreta* no sean ejecutivos, sino consultivos: de autoridad y no de potestad; tales

decretos aparecen ahora como *desideria* o *postulata*, que una embajada conciliar eleva al emperador para que éste los convierta en *leges edictales* o en rescriptos dirigidos a los mismos *concilia*; en todo caso, consejos que requieren para ser leyes la promulgación imperial.

Esta misma forma conciliar es adoptada por la iglesia para las reuniones episcopales o «sínodos», según la nomeclatura griega. En algún caso, el término se aplica para designar el consejo de la Sede Apostólica, en la Corte pontificia, como vemos ocurre en un documento del 680 (Mansi 11, 286): *te synodo tou apostolikou thronou*. La función consultiva de tales concilios episcopales no es esensialmente distinta de la de los antiguos concilios provinciales. Esto permitía hablar de *collegium episcopale* (ya en Optatus, CSEL, 26, 1,4 y 7,6) y calificar las resoluciones conciliares como *iudicia* (así en Agustín, *contra Iulianum* 2,66: *episcopale iudicium*). Todo esto entraba perfectamente dentro de la tradición colegial romana.

Nada sorprendente, pues, que los mismos emperadores cristianos pretendieran asumir respecto a los decretos de los concilios episcopales una función similar a la de la promulgación imperial de los decretos de los concilios provinciales. Este paralelismo reforzaba la permanente tendencia imperial al césaropapismo, según la cual el emperador debe prestar su fuerza, su «brazo secular», a los decretos eclesiásticos, del mismo modo que el antiguo magistrado debía ejecutar las sentencias judiciales. Esto equivalía a negar una verdadera potestad pontificia, aun reconociendo la autoridad del Papa y de sus obispos. A esa misma tendencia corresponde el reservar la palabra *lex* para la legislación imperial y llamar *canones* a las leyes de la Iglesia. En efecto, *canon* sinónimo griego de *regula*, se decía de la doctrina jurisprudencial del antiguo *ius*, fuente de autoridad, en contraposición a las *leges*, expresión de la potestad legislativa del emperador: el *ius* debía su vigencia a su reconocimiento por la *lex*. De esta suerte, las leyes de la Iglesia quedaban reducidas

a mera doctrina, que necesitaba en todo momento la promulgación por el reconocimiento legislativo imperial. Sobre el error de esta tendencia césaropapista no es necesario tratar en este momento. Baste subrayar que esta tendencia política imperial encontraba un apoyo en la naturaleza consultiva de los decretos conciliares: el error no radicaba en la naturaleza de la autoridad conciliar, sino en el desconocimiento de la verdadera potestad universal del Papa y de la verdadera potestad delimitada de los obispos.

9. Las observaciones que anteceden sirven de base para la siguiente conclusión acerca de las raíces romanas de la colegialidad.

El *collegium* nunca es un órgano de potestad, y presupone siempre una instancia personal que ejecute sus *decreta* imponiéndole su propia fuerza imperativa. Precisamente por no ser órgano de potestad, el colegio expresa sus opiniones mediante resolución mayoritaria. El órgano de potestad que presupone el colegio puede ser extraño al mismo colegio o puede pertenecer a él. En este último caso, la personalidad de ese miembro presidente del colegio se desdobla en dos funciones: como voz de autoridad que puede intervenir en las deliberaciones, pero no imponer su propia opinión sobre la mayoría, para que valga como opinión colectiva de todo el colegio, y, por otro lado, como poder distinto, que sí puede imponerse al colegio, privado de potestad. En todo caso, las resoluciones del colegio necesitan la promulgación por ese órgano de potestad para valer como leyes.

Los pontífices máximos paganos no tenían potestad como tales pontífices, pero sí tenían un núcleo de potestad personal independiente del colegio pontifical. La asunción de ese título por los emperadores recargó la nota de potestad de ese título, por contaminación con la propia del emperador. En todo caso, se trataba de una potestad personal, en la que no participaban los otros pontífices, que, por eso mismo, no eran *collegae* del pon-

tífice máximo. La colegialidad en orden a la autoridad resultaba así compatible con la subordinación en orden a la potestad. Así también en los concilios episcopales. Al *concilium* corresponde el *consilium*, y sólo en esa función de autoridad se da la colegialidad. No se da, en cambio, respecto a las potestades del Papa y de los obispos, que, al no ser esencialmente iguales, impiden toda colegialidad de poder; no puede hablarse de *collegae* como en las antiguas magistraturas romanas. El *consilium* del *concilium* requiere una potestad que lo promulgue: en la medida en que se soslaya la potestad papal como necesaria, se recae fatalmente en la necesidad del reconocimiento por el «brazo secular»: el «conciliarismo» conduce al «regalismo».

VI

DOCE PROPOSICIONES SOBRE EL PODER*

1. Se llama *poder* la disposición personal de los medios necesarios para organizar efectivamente la convivencia de un grupo social.

2. Por su carácter directivo, la función del poder se ha equiparado desde antiguo a la del timonel de una nave, y por eso se llama *gobierno*.

3. El poder se presenta en forma *plural*. Esta pluralidad resulta unas veces por delegación derivada de un poder más pleno, y surge otras veces naturalmente, con mayor o menor autonomía.

4. La pluralidad de poderes importa diferencias de plenitud y de modo de actuación, así como relaciones de coordinación y subordinación que deben regirse por el principio de *subsidiariedad*.

5. El poder, en cuanto es aceptado por el grupo por él organizado, se llama *potestad*.

6. En la medida en que la potestad se constituye por la mera voluntad de los que integran el grupo social, se manifiesta éste como *sociedad*, y se rige exclusivamente por reglas convencionales y mudables, es decir, por el

* Guión de un coloquio en el Colegio Mayor Belagua (1978), al que sigue un comentario (p. 113).

principio de *legalidad*. La potestad democrática es siempre de simple legalidad, pues presupone una simple sociedad de individuos.

7. En la medida en que la potestad deriva de una exigencia natural tradicionalmente impuesta, que no depende de la convención actual del grupo, se manifiesta éste como una *comunidad*, y se rige fundamentalmente por el principio de la *legitimidad*. La verdadera monarquía es necesariamente legítima, pues presupone una comunidad de familias.

8. El reconocimiento social del poder, que lo convierte en potestad, depende de la convicción expresada por un saber personal socialmente reconocido que se llama *autoridad*.

9. El reconocimiento social de la autoridad depende del sistema organizativo mantenido por la potestad. En la medida en que un saber personal no es reconocido socialmente, queda reducido a pura *ciencia* o conocimiento sin autoridad. Así, la autoridad es a la ciencia lo que la potestad es al poder: su forma socialmente reconocida.

10. Para el recto desarrollo de la libertad personal de todo el grupo, es necesario que la potestad se apoye siempre en la autoridad, pero que *no se confunda con ella*; corresponde a un exceso del Estado moderno el confundir la autoridad con la potestad superior o la tenida por legítima.

11. La *prudencia* de la potestad consiste en elegir bien y realizar bien los consejos de la autoridad. La prudencia de la autoridad consiste en saber aconsejar bien a la potestad, indicándole lo que resulta posible y más conveniente para el bien común, o sea, el bien total del grupo, que se puede oponer a la utilidad singular, pero nunca se opone al bien personal.

12. Las decisiones puntuales de la potestad prevalecen sobre el consejo de la autoridad, de la misma manera

que la *voluntad* puede, en un determinado momento, prevalecer sobre el *entendimiento;* pero si la potestad es desautorizada por la autoridad, acaba por perder su carácter de potestad, y puede llegar incluso a dejar de existir como poder. La memoria de esta experiencia corresponde a la autoridad.

NOTAS

1. Estas *propositiones* fueron presentadas, no como «tesis», es decir, *positiones*, sino como afirmaciones que implicaban una demanda de libre aceptación; en este sentido, requerían «respuestas» y no «contestaciones». Sólo que las «respuestas» pueden consistir en nuevas interrogaciones a las que el «proponente» debe «responder», a su vez. En esto consiste propiamente el diálogo, y esta dialéctica es precisamente el método universitario por excelencia; porque nada hay más contrario al verdadero estilo universitario que la «contestación». Cuando ésta se da dentro de la Universidad, se debe generalmente a una resistencia social extra-universitaria; cfr. sobre esto *Sistema de las Ciencias* IV p. 156 ss.

Por lo demás, puede observarse en estas proposiciones una cierta heterogeneidad, ya que no falta, entre las definiciones, alguna de carácter más axiológico, como suele ocurrir en los códigos legales.

Por último, también hay referencias a datos de hecho que no son determinables a priori. Así, por ejemplo, el núm. 1 se refiere a una organización «efectiva» de la sociedad, siendo así que esta efectividad es de suyo siempre relativa, y no perfecta; por ejemplo, un poder que no consiga dominar la «maffia» o ciertas manifestaciones del terrorismo, no por eso debe ser considerado como incapaz de una organización efectiva de la sociedad; aparte de que esta organización puede no ser total, de toda la convivencia, sino especial, en relación con funciones que competen a un determinado poder. Así tam-

bién, el reconocimiento o aceptación del poder por parte de la sociedad que trata de organizar puede ser más o menos unánime; en todo caso, sería ingenuo pensar que un poder declarado despótico a posteriori no hubiera podido ser considerado como poder reconocido, es decir, no hubiera sido potestad, pues es un hecho comprobado que los gobiernos que luego parecen despóticos no dejaron de tener en su momento una aceptación popular suficiente; quiere esto decir que, en ningún caso, debe cifrarse el reconocimiento en un escrutinio de sufragios, por lo demás, nunca absolutamente auténtico ni, desde luego, estable. Por otro lado, el hecho de la aceptación es enormemente complejo, en primer lugar, porque las técnicas de seducción del consenso popular son tales, que nunca se sabe si el sufragio colectivo corresponde a una voluntad real singularmente considerada, y cada vez es más frecuente el caso de quien se une positivamente a un sufragio, pero luego reconoce privadamente su radical discrepancia; en segundo lugar, porque los poderes directamente reconocidos no son más que agentes subordinados a otros superiores y supranacionales, que son desconocidos, de suerte que el sufragio favorable al poder aparente viene a corroborar al poder real pero desconocido: se «reconoce» así lo desconocido. Todo esto hace que el hecho del reconocimiento no pueda ser tenido en cuenta más que como un inconcretable dato de hecho.

Este necesario relativismo de los datos de hecho no debe quitar validez a la esquematización que supone la reducción teórica. Toda teoría deja siempre sin explicar ciertos fenómenos anómalos, sin que por eso pierda su validez como tal teoría.

2. Esta definición de «gobierno» recuerda la etimología griega de la palabra. Esto mismo podría inducir a pensar que los fenómenos políticos son «cibernéticos». Contra este error está nuestra exigencia de que el poder sea una disposición «personal» y no mecánica. Una máquina de gobernar, que no es impensable, nunca sería titular de un poder, ni, por tanto, de potestad. Este carácter personal del poder implica, como es comprensible, la responsabilidad, pues ésta es esencial para que haya persona. Así, no es la responsabilidad lo que convierte en potetad al poder, pues todo poder, incluso el no libremente aceptado, como es el de la *occupatio bellica*, es también responsable, precisamente porque es siempre personal. Otra cosa es que el poder personal de quien gobierna se valga de máquinas como instrumentos de organización, que no eliminan su personal responsabilidad. Más grave es el abuso de apelar a las máquinas como órganos de consejo, es decir, de autoridad. Este abuso tecnocrático, que no ha dejado de darse en la realidad, es, en realidad, una nueva forma de magia política, no muy diferente de la de aquellos reyes que actuaban al dictado de sus brujos particulares. Sobre el sabotaje de máquinas oficiales vid. infra núm. XI 6.

3. Esta pluralidad de poderes amplía el concepto más allá de lo que podría considerarse el monopolio oficial del poder, es decir, el Estado. Pero no debe por ello confundirse el poder con la mera fuerza de eficacia política. Un partido político, o un grupo de presión económico, no tienen poder en el sentido que aquí usamos de este término, pues su fin no está en organizar efectivamente a la sociedad que pretende dominar; en todo caso, pueden aspirar al poder, pero no lo tienen actualmente, al menos, fuera del ámbito estricto de la misma organización del partido o grupo de acción.

4. El principio de subsidiariedad es el primer principio de la organización social según la doctrina católica, y por eso cabe decir que una ideología que lo excluya en absoluto, como ocurre con el socialismo totalitario, es incompatible con la teoría política ortodoxa. Cfr. sobre todo este principio y su relación con el de solidaridad que implica, mi escrito de 1968 recogido en *Escritos varios sobre el derecho en crisis*, p. 109 ss.

5. La diferencia verbal entre «poder» y «potestad» resulta difícil en aquellos idiomas en que sólo existe una palabra para ambos conceptos (p. ej., «power»; o «pouvoir», pero vid. infra núm VIII 1). El filósofo hispano-yanki Jorge Santayana se valió, para hacer una distinción similar a la nuestra, de las palabras «domination» y «power»; vid. *Dominations and powers. Reflections on Liberty and Government* (Londres, 1951); una obra que adolece del doble efecto de una ausencia total de sentido jurídico y del natural desmedulamiento liberal; cfr. mi crítica en *Arbor* 1952 (núm. 84) p. 391 ss. Esta distinción de Santayana presenta cierta alusión a la de las jerarquías angélicas, pero podría recordar mejor Math. 20,25: *principes gentium «dominantur» eorum, et qui maiores sunt «potestatem» exercent in eos,* aunque quizá se trate aquí de una simple reduplicación, tan característica del estilo bíblico.

No es necesario aclarar, por lo demás, que la distinción romana entre *imperium* y *potestas* nada tiene que ver con nuestra distinción entre «poder» y «potestad», pues aquélla tiene, dentro del contexto constitucional romano, un sentido muy distinto, de diferencia de nivel, puesto que sólo tienen *imperium* (en su sentido más genuino, un poder militar) los magistrados superiores; no lo inferiores, como ediles o cuestores, ni los que tienen carácter especial, como los censores o los tribunos de la plebe.

6 y 7. La distinción entre «sociedad» y «comunidad» que aquí se presenta —aunque ambos tipos puedan aparecer a veces bajo el término «sociedad»— procede evidentemente de Tönnies. Lo que se presenta aquí como nuevo, siempre dentro del esquematismo teórico que hemos dicho, es la conexión de sociedad (convencional) con legalidad, y comunidad (tradicional) con legitimidad. Esto se puede entender mejor después de nuestro escrito sobre «legitimidad» (1977) recogido infra (núm. VIII); también, el escrito sobre disolución de Estados por separación (1976), infra, núm. XIV.

8. La distinción entre «potestad» y «autoridad» es la idea central de estas proposiciones, y de cuanto he escrito sobre Derecho y Política. sobre todo, *Escritos varios* cit.

Esta distinción se presenta con especial claridad en la experiencia romana republicana, con su distinción entre autoridad jurisprudencial y potestad de los magistrados (legislativa y edictal), entre autoridad del Senado y potestad de los mismos magistrados gobernantes, así como incluso con la mixtificación octaviana de una potestad camuflada como *auctoritas Principis.* Incluso cuando la realidad queda oscurecida, la traducción de *potestas* por «autoridad» es reprobable. En parte este error de traducción proviene de que el Griego no tiene una palabra propia para traducir *auctoritas.* Especialmente chocante resulta la traducción de *exousía* (potestad o poder) por «autoridad», en las versiones modernas del Nuevo Testamento, a lo que se refieren nuestras observaciones recogidas infra (núm. VII). En la traducción griega de las *Res gestae* de Augusto, cuya especial posición constitucional se fundaba, como es sabido, en la *auctoritas,* se contrapone a la *exousía* (potestad) el *axioma,* que equivale a *dignitas;* ésta es precisamente la palabra que el redactor oficial utilizó en ese momento (cap. 35); pero *dignitas* no es autoridad, sino el honor de los cargos públicos, con lo que la afectación augusta de no prevalecer en la «potestad» sino sólo en la «dignidad» (en vez de autoridad) resulta equívoca, pues la *dignitas* depende precisamente de la *potestas,* en tanto la *auctoritas* era algo contrapuesto a la *potestas.* En el cap. 20, la *auctoritas* del Senado se traduce por *dogma* (decreto). Otras veces (SIG.[3] 870 col. III lín. 7) se traduce *auctoritas* por *gnome* (decisión); otras (SEG. XVIII 740 b lín. 7) por *authentia* (soberanía). Dión Casio, 55, 3, 5, reconoce la «imposibilidad» de encontrar un término griego equivalente.

Un estudio sobre el uso de ambos términos, «potestad» y «autoridad», a lo largo del pensamiento político,

con hitos tan importantes como San Agustín y Hobbes, y, en nuestros días, De Gaulle, para quien la «autoridad» ligada a la «legitimidad» venía a ser su prestigio personal, sería muy necesario. Precisamente en relación con la pretensión de «autoridad» por De Gaulle se ha declarado el sentido que nuestra distinción tiene para el pensamiento sinárquico moderno: la potestad («pouvoir») corresponde al gobernante de turno, pero la autoridad se reserva a las instancias impersonales y secretas de quienes realmente dependen los gobernantes. J. Weiss, *La Synarchie* (París, 1955) decía: «El general De Gaulle es casi un sabio y no un iniciado, pero ignora que la autoridad no se acumula necesariamente al poder», «ha confundido autoridad y potestad («pouvoir») bajo el nombre común de prestigio», etc.; cfr. Pierre Viron, *El Gobierno mundial y la Contra-Iglesia* (Buenos Aires, 1965) p. 218. Naturalmente, con esta distinción entre autoridad y potestad que ofrece el pensamiento sinárquico, la nuestra no tiene nada que ver.

9. En Ciencia se habla también de «autoridad», pero precisamente en relación con el reconocimiento «social» que un determinado saber tiene dentro de un grupo más o menos amplio de personas dedicadas a una especialidad científica. No otro sentido tiene la «cita de autoridades» o los «argumentos de autoridad». Pero puede darse también un saber científico que no goce, al menos actualmente, de tal reconocimiento, y carezca por ello de autoridad. En la historia de la ciencia es frecuente la aparición de grances avances que empiezan por carecer de toda autoridad, y sólo la adquieren por un reconocimiento muy posterior.

10. Vid. supra ad 8. La distinción entre el consejo de la autoridad y el gobierno de la potestad cumple, para la libertad civil, el mismo fin que se ha pretendido conseguir con la llamada «separación de poderes», entendiendo por tales el ejecutivo, el legislativo y el judicial. La realidad actual ha demostrado que esta separa-

ción es imposible, que el gobierno no puede menos de gobernar mediante actos normativos cuya distinción con las leyes no-gubernamentales resulta difícil; es más, la misma ley constitucional, que debería ser, según la división de poderes, una base previa a todo gobierno, se impone, como vemos, mediante la acción del mismo gobierno, es decir, mediante pactos del gobierno con las fuerzas políticas que pueden influir en las decisiones parlamentarias, de suerte que, contando con la disciplina de partido, toda ley viene a ser un acto de gobierno, y la diferencia con la actividad puramente reglamentaria, incluso con los mismos actos meramente administrativas, resulta inane. Por eso mismo, las leyes constitucionales se dejan con la suficiente ambigüedad para no entorpecer los posibles actos de gobierno de los partidos políticos que pueden previsiblemente asumir el poder. También la organización judicial misma es un trasunto de la política general, aunque los jueces pueden ser íntegros e independientes: lo son a título de autoridad, es decir, por su conocimiento del derecho y por su justicia socialmente reconocidos.

En realidad, la distinción de autoridad y potestad no queda radicalmente perturbada por el hecho de que una misma persona pueda, eventualmente, ejercer ambas funciones. Así, en la actividad judicial, cabe siempre distinguir lo que es el aspecto de potestad y el de autoridad; la sentencia, en sí misma, es una declaración de autoridad, pero su ejecución, así como todas las medidas conducentes a asegurar la buena marcha del proceso, son propias de la potestad judicial. También los profesores universitarios tenemos como función propia la de enseñar, en virtud de nuestra autoridad, pero podemos tener adheridas otras funciones de potestad.

Especialmente delicada es la delimitación de funciones en la Iglesia. El magisterio es evidentemente expresión de autoridad, y lo es también, en mi opinión, la llamada *potestas «indirecta»*, sobre materias que exceden del ámbito propio de la potestad de jurisdicción; pero es

menos clara la atribución de la llamada potestad «de orden», que podría considerarse también como función administrativa, pero, en algunos aspectos parece autoridad. Quizá toda esta doctrina eclesiástica podría esclarecerse a la luz de la distinción entre autoridad y potestad, pues, aunque en Dios mismo no cabe distinguir el Saber del Poder, ya en Jesucristo, Dios y Hombre, podemos atisbar la distincíón de funciones; vid. infra núm. VII 5.

En la doctrina política moderna la confusión suele ser ordinaria, aunque se tiende a llamar autoridad, como en el lenguaje corriente, a la potestad superior, y se niega ese carácter a la potestad inferior, encargada de ejecutar las órdenes superiores, precisamente en funciones de «agencia» de la autoridad. Sobre autoridad como prestigio, vid. supra ad 8.

La confusión aparece también cuando se habla de «autoridad de los padres», siendo así evidentísimo que lo que los padres tienen sobre sus hijos es la «patria potestad». El respeto que los hijos de cualquier edad deben a sus padres, conforme al derecho natural (Cuarto Mandamiento de la Ley de Dios) nada tiene que ver con la autoridad, pues un hijo puede reconocer la ignorancia de su padre, incluso la demencia, sin perjuicio de aquel deber moral. Es verdad que las leyes civiles —y precisamente por influencia cristiana— han reducido el derecho estricto de patria potestad a la que tienen los padres sobre sus hijos menores, pero tal potestad se mantiene al menos moralmente sin tal límite de edad. Esto explica que en el Cuarto Mandamiento se comprenda igualmente el respeto a las potestades sociales, y que el mismo título de «padre» haya sido asumido, a veces expresamente, por quien gobierna una comunidad.

11. La prudencia puede manifestarse, según la doctrina escolástica, como *Synesis* como *Eubulia* o como *Gnome*. Esta última parece referirse claramente a la prudencia de la potestad, en tanto las otras dos son de autoridad, y a la autoridad del consejero, en general, la *Eubulia,* en tanto, la *Synesis* se referiría especialmente a la del

juez. Vid. *Sistema de las Ciencias* III p. 109 s. —La consideración de la posibilidad es la primera exigencia de la prudencia. Esto explica que, aunque los intelectuales pueden tener cierta autoridad en la vida pública, no siempre ejercen su función de consejeros, precisamente por carecer muchas veces del sentido de la posibilidad, que tiene, en cambio, el hombre de gobierno—. Se recuerda en esta proposición que la contradicción público-privado se da frecuentemente respecto a la utilidad, pero no puede darse respecto al bien, pues lo que es bueno, lo es en sí y para todos. Así, en un contrato de sociedad, el reparto justo de ganancias es un «bien» para cada uno de los socios individualmente considerado, aunque pudiera serle más «útil» una ganancia mayor. La misma pena de muerte, si invocamos el bien común para no abolirla, hemos de considerarla igualmente como un bien para el que la sufre.

12. Nuestro punto de vista es, por lo tanto, intelectualista más que voluntarista, aunque hay que reconocer que, en el orden antropológico general, el querer y el saber se presentan de tal modo enlazados que a veces resulta difícil determinar la prioridad, porque no se puede amar lo que no se conoce, pero tampoco se conoce más que lo que se ama. Que el voluntarismo ha sido una perversión para el pensamiento europeo, incluso cuando no ha pretendido romper con la Teología ortodoxa, parece evidente, pero es ésta una cuestión que excede de nuestro actual planteamiento de teoría política.

VII

LAS TRADUCCIONES DE «EXOUSIA» EN EL NUEVO TESTAMENTO*

El tema de la distinción fundamental entre potestad y autoridad —entre poder constituido y saber socialmente reconocido— me ha llevado a observar cierta inseguridad en la traducción de *potestas* (ἐξουσία) en las ediciones castellanas del Nuevo Testamento. Ofrezco ahora esta nota como resultado de mis observaciones. Queda fuera de mi actual propósito la revisión de algunas debatidas cuestiones hermenéuticas acerca de textos de «exousía».

1. La palabra ἐξουσία, por su raíz —cfr. ἔξειμι—, significa el poder permitido. La Vulgata da *potestas* como equivalente, y, a pesar de que esta palabra latina deriva por su raíz (*pot-*) de la idea de poder sin más, la equivalencia es justa, pues *potestas* se dice especialmente del poder constituido. Como explica el jurista Paulo (Digesto 50,16,215), *potestas* significa principalmente tres poderes constituidos: el *imperium* de los magistrados (que recibía el nombre de «*potestas*» respecto a los magistrados menores, censores, tribunos, etc.), la *patria potestas* sobre los descendientes, y el dominio sobre los esclavos; sólo secundariamente se habla de *potestas* para designar la disponibilidad de presentación de una cosa en juicio. En algunos pasajes neotestamentarios (Lc. 12,11, Eph

* Escrito inédito (1977).

3,10 y 6,12, Tit. 3,1), la potestad de los magistrados superiores aparece como «principio», pero sobre la distinción entre ἀρχαί = *principatus* y ἐξουσίαι = *potestates* volveremos después.

Lo que «exousía» presenta de específico frente a la idea de «poder» en general es el ser un poder integrado en un orden. La lengua francesa tiene la palabra «puissance» con ese sentido específico frente al genérico «pouvoir». La potestad así ordenada, no sólo se manifiesta como poder sobre algo o alguien, sino como poder derivado de alguien superior. Así se explica que el centurión de Cafarnaúm (Mt. 8,9, Lc. 7,8) diga que él es una persona que se encuentra *sub potestate* (ὑπὸ ἐξουσίαν) precisamente para referirse al poder de disposición sobre sus subordinados: manda sobre ellos precisamente porque le han dado poder para ello. La potestad es así un poder establecido dentro de un orden de subordinación.

No otro es el sentido de la pregunta crucial que hacen a Jesucristo (Mt. 21,23 y 27, Mc., 11,28, Lc. 20,2) acerca de «con qué potestad» hace lo que hace. Esta pregunta equivale a la de «quién le ha dado potestad». Es claro que esa potestad le viene de Dios Padre y el mismo Jesucristo lo declara abiertamente: Dios le ha dado la potestad plena (Mt. 28,18); potestad sobre toda vida (Jn. 17,2) sobre los demonios y las pestes (Apoc. 16,9), potestad de juzgar (Jn. 5,27) —aunque no quiera ejercerla como un juez terrenal cualquiera—, y potestad de entregar su propia vida para luego recuperarla (Jn. 10,18); también esta última es algo más que un simple poder del mismo Jesús, pues le fue especialmente concedida por su Padre (Jn. 10,18 i.f.: *hoc mandatum accepi a Patre meo*). Precisamente en virtud de esta derivación de la potestad de Jesucristo cabe distinguir el poder del Padre y el del Verbo encarnado: el Reino de Dios y el Reinado de Cristo.

No hay potestad que no derive en último término de Dios, y a Dios debe reconocerse toda potestad existente (Jud. 25). Por ello precisamente deben ser respetadas las potestades humanas, por provenir de Dios (Rom. 13,1-3,

cfr. Tit. 3,1). Cuando Pilato afirma que él tiene potestad de ejecutar las sentencias y de indultar (potestad otorgada a los gobernadores provinciales), Jesús le recuerda que también esa potestad deriva de un divino permiso (Jn. 19, 10 y 11). Por otra parte, hay cosas sobre las que el Padre se reserva la potestad y no la concede a nadie (Act. 1,7), así como la niega a los sacerdotes del Templo para comer de éste (Hebr. 13,10) o a la «segunda muerte», sobre los elegidos (Apoc. 20,6). Los mismos poderes suprahumanos derivan de Dios (Eph. 2,2: «el príncipe de la potestad del aire»). El Diablo, que también tiene una potestad permitida por Dios, pretendió ofrecer a Jesús la potestad sobre la tierra que dominaba su vista (Lc. 4,6), y es el Diablo quien domina a la hora de la *potestas tenebrarum* (Lc. 22, 53: ἡ ἐξουσία τοῦ σκότους), que se trivializa cuando se traduce ordinariamente por «el poder de las tinieblas»: es un poder permitido; por lo tanto, «potestad de las tinieblas».

Jesucristo, a su vez, da potestad a sus apóstoles: del mismo modo que le envió el Padre, él envía a sus apóstoles (Jn. 20,21). Les da potestad para perdonar los pecados (Mt. 9,6. Mc. 2,10) y dar el Espíritu Santo (Ac. 8,19); para dominar a los demonios (Mt. 10,1, Mc. 3,15 —la Vulgata añade «curar las enfermedades»— y 6,7, Lc. 5,24 y 9,1); para pisar las serpientes (Lc. 10,19) y usar los medios necesarios para el apostolado (ICor.9, 4-6 y 12,IICor.10,8 y 13,10, IIThess.3,9). A todos los fieles da Cristo la potestad de hacerse «hijos de Dios» (Jn. 1,12), y al que persevera hasta el fin, le da potestad sobre las gentes (Apoc. 2,26) y el *lignum vitae* (Apoc.22,14). En especial, hay que destacar la potestad que Cristo instituye para castigo de los hombres, según el Apocalipsis (9,10; 9,19; 11,6; 13,5; 14,18; 17,12), incluso por intermediario (13,2 y 4; 17,13).

Así, pues, todo el que tiene un poder constituido tiene potestad, como ocurre también con Herodes (Lc. 23,7), con el mismo Saulo como delegado de los jefes de la Sinagoga (Act. 9, 14) y con los agentes del reyezuelo (Lc. 19,17). Pero también se da potestad en el orden privado: para la administración de la casa (Mc. 13,34), al marido

sobre su mujer, potestad simbolizada en el velo *supra caput* (ICor.11,10), o sobre cualquier propiedad privada (Act. 5,4), hasta el punto de significar el arbitrio de elegir (Rom. 9,21: el arbitrio del alfarero, y ICor. 7,37: el arbitrio de la propia voluntad), pero siempre como algo concedido por un permiso de arriba.

De una potestad propia y no constituída como derivada parece hablarse en Act. 3,12, cuando San Pedro protesta de que no hizo caminar al cojo por su propio poder: *quasi nostra virtute aut potestate.* Esta *potestas,* aunque sea para negarla, podría entenderse como propia y no derivada. Pero se trata de un evidente descuido (quizá de copista), pues el texto griego dice: ὡς ἰδίᾳ δυνάμει ἢ εὐσεβείᾳ, que los traductores dan rectamente «como si por nuestro poder o nuestra piedad»: *pietate,* pues, y no *potestate* debería ser la lección correcta. Sobre δύναμις, más adelante.

2. Nuestra atención debe recaer en este momento sobre las traducciones castellanas del término ἐξουσία = *potestas.* Para ello hemos tomado como muestra las dos traducciones más divulgadas: la de Bover y Cantera (BAC. 1974) y la de Nacar y Colunga (BAC. 22ª ed., 1973), a las que nos referimos con las siglas B y N, respectivamente; en algún momento nos referimos con la sigla T a la antigua y acreditada traducción de Torres Amat.

La versión más frecuente de este término *potestas* es «poder», pero aparecen algo promiscuamente otros sinónimos: potencia (B en Lc.4,6 y IEph.2,2), poderío (N en Jud. 25), jurisdicción (B y N en Lc.23,7), señorío (B en Jn.17,2), sujeción (N en ICor.11,10), dominio (B en Rom. 9,21, cfr. «dueño» en ICor.7,37), disposición (N en Act. 5,4), derecho (B y N en ICor.9, 4-6 y 12, IIThess.3,9, y Apoc. 22,14; B en Hebr. 13,10), facultad (N en ICor.8,9 y Hebr.13,10), libertad (B en los dos lugares que acabamos de citar y ICor.7,37, pero hay que advertir que en ICor.8,9, la Vulgata, por excepción, traduce ἐξουσία por *licentia* y no, como hace siempre, por *potestas.* En el cit. lugar del centurión (Lc.7,8), B habla de «simple subordi-

nado», lo que da una pobre idea de *sub potestate.* Todas estas oscilaciones muestran que ha faltado un criterio cierto sobre el verdadero sentido de *potestas,* pero quizá la traducción más censurable es la de «autoridad», en la que el mismo B, que tiende a escribir correctamente «potestad», claudica con cierta frecuencia (Mc. 1, 22 y 27, Lc. 4,36; 9,1; 12,11; Rom. 13, 1-3; Tit. 3,1).

En el lugar principal, al que antes nos hemos referido, de la pregunta hecha a Jesús acerca de «con qué potestad» obraba (Mt. 21,23 y 27, Mc. 11,28, Lc. 20,2), N da «poder» y T da «autoridad» (con la excepción en Mc. 11,28: «potestad de hacer lo que haces»). La Biblia de la Universidad de Navarra da «potestad» en Mc. 11,28, pero «autoridad» en Mt. 21,23 y 27. La inseguridad de los traductores se muestra de una manera especialmente llamativa en la secuencia de «potestades» del Apocalipsis: 2,26 potestad (B) / poder (N) — 9,10 poder (BN) — 9,19 poder (BN) — 11,6 potestad (B) / poder (N) — 12,10 potestad (B) / autoridad (N) — 13,2, potestad (B) / autoridad (N) / poder (T) — 13,4 potestad (B) / poder (TN) — 13,5 potestad (B) / autoridad (N) — 14,18 potestad (B) / poder (N) — 16,9 potestad (B) / poder (N) — 17,12, y 13 potestad (B) / autoridad...poder...autoridad (N) — 20,6 poder (BN) — 22,14 derecho (BN). Como puede verse, B parecía decidido a dar «potestad», pero no mantuvo su criterio sin alguna claudicación.

3. Podría pensarse quizá que la palabra «poder», por su misma generalidad, podría servir para traducir ἐξουσία = *potestas* sin más compromisos. Con tal traducción se desvirtuaría la diferencia, que ya hemos señalado, entre «poder» y «potestad», pero hay todavía una razón más fuerte para desaconsejar esa traducción, y es que la palabra «poder» nos hace falta para traducir otro término distinto: δύναμις = *virtus.*

La acumulación δύναμις καὶ ἐξουσία = *virtus et potestas* (o en orden inverso) aparece en Lc. 4,36 y 9,1; IPetr. 3,22 (en plural) y Apoc. 17,13; luego, con adición de θρόνος (omitido en la Vulgata) en Apoc. 13,2 y de ἀρχή = *princi-*

patus en ICor. 15,24. En estos casos no podemos repetir «poder» para ambos términos (ni simplificadamente, como hace N en Lc. 7,1), y esta misma dificultad parece impulsar a los traductores a dejar «poder» para *virtus* (correctamente) y acudir a «autoridad» para *potestas* (incorrectamente). En IPetr. 3,22, N acierta al escribir «potestades y poderes», y también en Apoc. 13,2 «poder... potestad», pero B, en cambio, da «potestades y virtudes». La palabra «virtud», en castellano, resulta ambigua para este fin; tampoco sirve «potencia» (B en Apoc. 17,13), ni «fuerza» (B en ICor. 15,24). En Rom. 8,38 —en la lista de todo lo que no conseguirá que el Apóstol se separe de la Caridad de Cristo— las δυνάμεις (sobre ἀρχαί, a continuación) aparecen como «poderíos» en B y como «potestades» en N. Para no caer en estas oscilaciones, lo mejor es reservar «potestad» para *potestas* y «poder» para *virtus*.

Conviene recordar todavía que el verbo ἐξουσιάζω debe traducirse por «ejercer la potestad»: Lc. 22,25 (B: ejercer el mando, N: ejercer la autoridad), ICor. 7,4 (BN: ser dueño) y ICor. 6,12 (BN: dominar); y que el verbo κατεξουσιάζω debe traducirse por «abusar de la potestad»: Mc. 10,42 (B: abusar de la autoridad, N: dominar con imperio).

Un caso límite entre *virtus* (poder) y *potestas* (potestad) se da en la advertencia que hace Jesucristo de que es menos temible quien puede quitar la vida que quien puede mandar al Infierno. Mt. 10,28 parece contraponer dos simples poderes (δυνάμενος = *qui potest*), en tanto Lc. 12,4 s. contrapone al simple hecho de matar (*qui occidunt corpus*, sin hablar siquiera de «poder matar») a la potestad de Jesucristo de castigar con la pena del Infierno: ἐξουσία ἐμβαλεῖν εἰς τὴν γέενναν.

4. Veamos ahora la asociación que encontramos con relativa frecuencia, de ἀρχή y ἐξουσία. Como se ha dicho al principio, las potestades de orden superior aparecen como ἀρχαί. Esto, en el fondo, coincide con el uso estatal moderno, al que nos referiremos luego, de llamar «autoridades» a las potestades superiores. En la Vulgata se

habla una vez (Lc. 12,11) de *magistratus*, pero sin correspondencia estricta con los magistrados romanos, que serían ahí los gobernadores provinciales, sino en referencia, algo vagamente, a las potestades que juzgan. Otras veces la Vulgata da *principes* (Eph. 2,2 y 6,12, Tit. 3,1), o *principatus*, en plural (Eph. 3,10, Col. 1,16), incluso en singular (Lc. 20,20, ICor. 15,24). Tampoco aquí se trata de los «príncipes» o emperadores romanos. Así, no es aconsejable dejarse llevar por la similitud de las palabras.

Es verdad que los teólogos, y la Iglesia en general, ha consolidado el uso de «príncipes» para designar una categoría angélica, y que por eso no habrá inconveniente en traducir así aquellas ἀρχαί no mundanales, sino celestiales o infernales. Así ocurre en la serie de Col. 1,16: tronos, dominaciones, principados y potestades; incluso quizá en Eph. 3,10: *principalibus et potestatibus in caelestibus;* en Eph. 2,2: κατὰ τὸν ἄρχοντα τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος = *secundum principem potestatis aeris huius* (donde el «príncipe» tiene la «potestad»); y en Eph. 6,12: πρὸς τὰς ἀρχάς, πρὸς τὰς ἐξουσίας, πρὸς τοὺς κοσμοκράτορας τοῦ σκότους = *adversus principes, et potestates, adversus mundi rectores tenebrarum harum.* En este último pasaje se distinguen esas fuerzas suprahumanas de las personas «de carne y sangre», y se añade la categoría de esos *rectores*, que N traduce «dominadores» y B «poderes mundanales». Pero no son mundanales, sino suprahumanos, aunque no benéficos (no coinciden con los de Col. 1,16), sino maléficos: son los «dominadores de las tinieblas».

Podemos admitir, pues, ese término «príncipe» o «principado» para las ἀρχαί suprahumanas, pues se trata de un uso consolidado, pero no para las puramente humanas, puesto que no se trata de los príncipes romanos ni tampoco de príncipes en el sentido moderno. Quizá la palabra castellana más adecuada es la de «gobernantes» o «gobierno», lo que resulta ajustado también para Lc. 20,20, donde sí se trata, excepcionalmente del gobernador de la provincia. En consecuencia, la frase ἀρχαὶ καὶ ἐξουσίαι puede traducirse por «gobernantes y potestades», en el sentido de potestades superiores e inferiores.

5. Como decía al principio, lo más grave de toda esta confusión terminológica de las traducciones del Nuevo Testamento en torno a *potestas* es que se oscurece el sentido de la «potestad» como algo distinto de la «autoridad». La distinción es tan esencial que hasta cuando se quiere prescindir de ella, como ocurre en el pensamiento estatista moderno, para el que la existencia de un saber socialmente reconocido que sea ajeno al poder estatal resulta inadmisible, la diferencia vuelve a aparecer dentro de la misma potestad, de suerte que se viene a reservar el nombre de autoridad para el poder superior, que ordena pero no ejecuta, y se niega a los simples ejecutores, «agentes de la autoridad». Otras veces, se acude a la idea de prestigio, o al hecho de que hay poderes voluntariamente aceptados como naturales, o, en fin, como ocurre en el pensamiento sinárquico, a la eminencia de un poder internacional secreto e impersonal del que dependen los aparentes poderes cambiantes de cada nación. De un modo u otro, se viene a distinguir, dentro de la potestad, aquella que parece merecer la distinción de «autoridad», aunque no se quiera volver a la esencial distinción de una autoridad sin potestad.

En un pasaje especialmente importante podemos detectar las consecuencias de esta confusión de la autoridad con la potestad: cuando «las turbas se admiraban de su doctrina, pues les enseñaba como quien tiene potestad, y no como los escribas y fariseos» (Mt. 7,29, Mc. 1,22 y 27, Lc. 4,32 y 36); porque se admiraban de que Dios hubiera dado tal potestad a un hombre (Mt. 9,8). Los traductores vuelven a oscilar: en Mt. 7,29, N da «poder», pero B, «autoridad», y lo mismo ocurre en Mc. 1,27, donde precisamente se explica la causa de tal admiración entre las turbas: «que manda a los espíritus impuros y le obedecen». Esa era justamente la causa por la que consideraban que la nueva doctrina (διδαχὴ καινή) iba reforzada por la ἐξουσία, en tanto la doctrina de los doctores ordinarios de la ley era la de unos sabios que se limitaban a enseñar, pero sin potestad, sin el dominio sobre los espíritus impuros o las fuerzas naturales en

general (por ejemplo, sobre la fiebre: Lc. 4,39, en relación con 4,32 y 36). En este último lugar se vuelve a referir la admiración de todos —*quod est hoc verbum?*— precisamente por la evidencia de los milagros que acompañan a la predicación de Jesús, de su potestad; pero BN vuelven a decir «autoridad», y T, como para reforzar que no se trata de una autoridad ordinaria, escribe: «(gran) autoridad y poderío». Bastaba decir «potestad».

Es claro que los atributos divinos —la omnipotencia y la omniscencia— no se pueden distinguir «realiter», sino tan sólo «virtualiter», pero en las operaciones de Jesucristo como hombre, sí cabe distinguir su sabiduría (autoridad) de su poder (potestad), pues es a la vez «maestro» y «señor» (Jn. 13,13 s.). Porque, en el ambiente social en que se mueve, Jesús tiene autoridad como maestro, y así se le reconoce desde su juventud, pero se le reconoce además una especial potestad, que se manifiesta, no en su doctrina, sino en sus milagros. Esta potestad es la que faltaba a los otros maestros de la ley, a las otras autoridades ordinarias, con las que la suya puede compararse precisamente porque son autoridades. El mismo Jesucristo reconoce esa autoridad de los doctores, como vemos en Mt. 23,2 y 3, cuando dice (versión de B): «sobre la cátedra de Moisés se sentaron los escribas y fariseos: así, pues, todas cuantas cosas os dijeren, hacedlas y guardadlas; más no hagáis conforme a sus obras, porque dicen y no hacen, etc.». Resulta de aquí evidente que Jesús, aunque censure la conducta de esos doctores de la ley, reconoce su «autoridad» como maestros. Cuando los traductores dicen que sólo Jesús hablaba con «autoridad», y no los doctores ordinarios, se les viene a negar la autoridad que les reconocía el mismo Jesucristo. Lo que diferenciaba la autoridad de Jesús de la de cualquier otro «rabí» era la potestad de hacer milagros, que sólo él tenía. La confusión de la autoridad con la potestad priva a este pasaje de su exacto sentido.

6. Podría observarse todavía que no hay ocasión en el Nuevo Testamento para escribir la palabra «auto-

ridad», ni siquiera en pasajes como el últimamente considerado, en el que se distingue un saber sin poder. Es más: la palabra *auctoritas* es extraña a la Vulgata. La razón es clara: no existe término griego equivalente exacto de *auctoritas.*

La *auctoritas* —saber socialmente reconocido y desprovisto de poder— es algo específico de la experiencia romana. Se funda en tres instituciones que no tuvieron equivalente en Grecia, a saber: la *auctoritas patrum,* es decir, el Senado romano, desprovisto de potestad y muy distinto de la βουλή de la «polis» griega; la *auctoritas prudentium,* desconocida en un pueblo sin jurisprudentes, como es el griego; y la *auctoritas mancipii,* que es la del que enajena mediante la venta formal *per aes et libram,* típica del antiguo derecho quiritario. Las otras «autoridades», del tutor, del príncipe, etc., son derivadas y secundarias respecto a esas tres fundamentales. Institución desconocida en Grecia, no existe palabra griega para traducirla con exactitud, y precisamente por esto, el pensamiento estatal moderno, la teoría «política», que depende fundamentalmente de la griega, ha sentido siempre repugnancia ante una autoridad que no se confunda de algún modo con la potestad.

7. Como conclusión de nuestras observaciones, podemos decir que ἐξουσία = *potestas* debe traducirse siempre por «potestad», sea cual sea el contexto en que se inserte. Cuando se asocia a ἀρχή o ἀρχαί, debe traducirse esta última expresión por «gobierno» o «gobernantes». Cuando se asocia a δύναμις = *virtus,* vale escribir «poder» para esta palabra. Para dar κοσμοκράτορες hemos acudido a «dominadores», y queda la palabra κράτος, evidentemente relacionada con la anterior.

Conviene ver el pasaje de San Judas 25: μόνῳ Θεῷ Σωτῆρι ἡμῶν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ Κυρίου ἡμῶν δόξα μεγαλωσύνη κράτος καὶ ἐξουσία πρὸ πάντος τοὺς αἰῶνας καὶ νῦν καὶ εἰς πάντας τοὺς αἰῶνας, que la Vulgata traduce: *soli Deo Salvatori nostro, per Iesum Christum Dominum nostrum, gloria et magnificentia, imperium et potestas ante omne saeculum,*

et nunc, et in omnia saecula saeculorum. En la serie «gloria, majestad, κράτος, potestad» la Vulgata parece agrupar las dos primeras, por un lado (mediante la conjunción *et,* que falta en el original griego), y los otros dos términos, por otro. La primera asociación, de «gloria» y «majestad» parece corresponder a la que hace el mismo texto sagrado al hablar de Dios Salvador y Jesucristo Nuestro Señor conjuntamente, es decir, del segundo en función de Mediador del primero (διά = *per*), como atribuyendo la «majestad» al primero y la «gloria» al segundo, puesto que la μεγαλωσύνη sólo se puede atribuir a Dios, según la tradición bíblica, a la que pertenece el término griego, y «gloria», en cambio, se podría atribuir a los hombres. Del mismo modo, la ἐξουσία se refiere, como hemos dicho, a un poder constituido, que es el que tiene Jesús por ordenación de Dios Padre, en tanto κράτος parece significar el poder originario del que toda potestad deriva, lo que podramos llamar en castellano la «soberanía». Esta distribución de los cuatro términos parece estar, según la traducción de la Vulgata, en el mismo texto sagrado, por más que la distinción resulte menos expresiva por el misterio de la relación entre el Padre y el Verbo encarnado. Así, pues, en la frase κράτος καὶ ἐξουσία = *imperium et potestas* se distingue el dominio todopoderoso y originario de Dios de la suma potestad que Jesucristo deriva de su misma Divinidad.

VIII

LEGITIMIDAD*

1. La contraposición de legitimidad y legalidad apareció como reacción contra la Revolución Francesa: para justificar la resistencia de la monarquía borbónica destronada a la nueva legalidad constitucional jacobina, y se impuso luego, como criterio estabilizador de la política europea, cuando las antiguas dinastías fueron restauradas, tras la caída de Napoleón. Si la Revolución Francesa había sustituido la legitimidad por la legalidad, la nueva legalidad que impuso luego el Congreso de Viena se fundaba precisamente en la antigua legitimidad. Pero, de nuevo, desde mediados del siglo XIX, el legitimismo monárquico cae en crisis, y la nueva democracia liberal viene a prescindir de todo miramiento de legitimidad, para identificar ésta con la pura legalidad constitucional. La culminación de esta reducción de la justificación del poder político a pura legalidad puede verse especialmente clara en Hans Kelsen[1], cuya «doctrina pura del Derecho» campeaba como dominante en mis años de estudiante universitario. Para Kelsen, la legitimidad se funda exclusivamente en la legalidad. En realidad, la democracia liberal podía prescindir del término legitimidad, y así se hizo ordinariamente.

---

* Prelección de 1977 (inédita).

1. HANS KELSEN, *General Theory of Law and State* (1948) p. 115.

Sin embargo, el análisis sociológico de Max Weber[2], uno de los pensadores más influyentes de la primera mitad de nuestro siglo, volvió a tomar en consideración la idea de legitimidad, en la que él distinguía tres tipos fundamentales: la legitimidad carismática, que es la que funda el poder personal de quien goza de un prestigio cuasi-sagrado; la legitimidad tradicional, que depende del refrendo constante del tiempo, y la que Weber llamaba legitimidad racional, que sería, sin más, la legalidad democrática. En una forma u otra, la legitimidad suponía el acatamiento voluntario y no tiránico del poder, y, en este sentido, aunque tanto la legitimidad carismática como la tradicional se relegaban de nuestro panorama actual como formas propias de épocas pasadas y no repetibles, quedaba siempre un resquicio para seguir hablando de legitimidad como algo contrapuesto a legalidad, y era el de aquellos posibles casos en que el poder constituido y creador de una legalidad efectiva aparece como no voluntariamente aceptado por sus súbditos. Es más, el mismo Max Weber deja abierta otra vía para considerar una legitimidad no-legal cuando dice que «el Derecho Natural es la única forma de legitimidad que nos queda desde que la Revelación religiosa y la Autoridad sagrada de la Tradición han perdido su fuerza».

De este modo, paralelamente a una abolición práctica de la legitimidad por el dominio democrático, sobrevive en la teoría el tema de la legitimidad como contrapuesta a la legalidad. En todo caso, Max Weber contribuyó decisivamente a prescindir del concepto de legitimidad como reserva propia de la monarquía.

2. Como ocurre siempre, la teoría acaba por influir en la práctica no menos que la práctica en la teoría, y por eso nos encontramos hoy con una nueva utilización de la idea de legitimidad: como justificación para impugnar la legalidad, generalmente por faltar a la legalidad el apoyo popular plebiscitario. Nos encontramos así con ocasiones, incluso muy próximas, en las que la contraposición legitimidad-legalidad cobra nueva virulencia y patetismo. Por ejemplo, cuando muy recientemente, en la polémica en torno al régimen foral navarro, en su derecho público, se ha querido negar la legitimidad de la Excelentísima Diputación Foral sin negar, sin embargo, su perfecta legalidad[3].

Es interesante observar que este mismo planteamiento entre legalidad positiva y legalidad plebiscitaria tuvo gran actualidad, sobre todo por un escrito que dedicó al tema el jurista alemán Carl Schmitt en 1932[4], a propósito de la interpretación de la constitución liberal-democrática de Weimar, por la que se regía Alemania desde que perdió la Guerra Europea. Aquel planteamiento teórico hubo de tener un final fuertemente contundente cuando, precisamente por un apoyo plebiscitario aplastante, Adolfo Hitler consiguió el poder e impuso, contra la ley constitucional conforme a la cual había vencido, el régimen nacional-socialista. El nuevo régimen hitleriano era totalitario y esencialmente no-liberal-democrático, pero se fundaba en una legitimación popular indiscutible. Por lo demás, es interesante recordar que el nombre de «nacionalsocialismo» no era nuevo, sino que, paradójicamente, se había acuñado para el proyecto de un futuro Estado Judío, que tardó algo más de medio siglo en ser una realidad: el actual Estado de Israel.

De esta suerte, cuando aparece la legitimidad en la discusión política general, suele ser en apoyo de una pretensión revolucionaria de cambiar la ley actual, que se censura como ilegítima, por otra nueva. Se usa entonces del término legítimo para designar simplemente lo que

2. MAX WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft* (1925) p. 122 s.

3. G. URRALBURU, *Aclaraciones*, en «Diario de Navarra» de 6.9.77.

4. CARL SCHMITT, *Legalität und Legitimität* (1939); recogido ahora en la colección de sus *Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924-1954* (1958) p. 263, con una apostilla p. 345-350. Hay traducción española de J. Díaz García (1971), con una nueva «Introducción».

uno cree que es justo aunque no haya sido plasmado en la ley; por ejemplo, cuando se habla de «legítimas aspiraciones».

3. Pero el problema es éste: planteada la legitimidad como simple recurso dialéctico con el fin de cambiar las leyes, la legitimidad misma no corresponde ya a una ley o norma objetiva de cualquier clase, sino a la pura voluntad ideológica de los que no aceptan la ley actual. La no-aceptación de la ley actual resulta entonces el único fundamento de la legimitidad de quien la ataca, y la misma teoría llega a cifrar la legitimidad del poder en su aceptación mayoritaria, pues se supone que, sin tal aceptación, la ley será abolida y suplantada por otra ley que goce de mayor aceptación. El éxito fáctico de los impugnadores de la ley abolida viene a valer así como prueba de la legitimidad antilegal. En todo caso, debemos observar que, aunque consideremos que era ilegítima la ley abolida y que la nueva ley, por su mayor aceptación popular, es la legítima, no es menos verdad que esta nueva ley no era ley antes de abolirse la anterior, y que, por lo tanto, en el momento en que los impugnadores de la ley actual invocaban la legitimidad de sus pretensiones, no había todavía ley alguna a la que referir la pretendida legitimidad. Como legitimidad viene de ley, si no hay ley a la que referirla, tampoco hay legitimidad. En otras palabras, es contradictorio invocar como fundamento de legitimidad una ley que todavía no es ley, sino puro proyecto ideológico.

Esta contradicción no es más que una consecuencia de lo que hemos dicho: de cómo, en un planteamiento democrático del poder, no hay más legitimidad que la legal, como ya decía Max Weber de la legitimidad que él llamaba «racional». Siendo esto así, hay que confirmar que no cabe hablar de legitimidad desde un punto de vista democrático: la Democracia sólo conoce la legalidad, no la legitimidad.

4. Sin embargo, la doctrina sigue esforzándose por procurar un sentido propio a la legitimidad como algo distinto de la legalidad, y precisamente como algo que se endereza a cambiar la actual legalidad.

Como hemos dicho ya, hoy suele cifrarse la legitimidad en la obediencia voluntaria, al menos mayoritaria, de la masa de súbditos, y sólo se considera como ilegítimo el poder que, aun siendo actual y eficaz, parece rechazado por las voluntades de los ciudadanos e impuesto únicamente por la fuerza de un gobierno opresor [5].

Una posición más singular frente al tema de la legitimidad es la que presenta el italiano Norberto Bobbio [6]. Este filósofo del derecho distingue entre la legitimidad del título para realizar un acto y la legitimidad del procedimiento de realizarlo: de la primera dependería la justicia del acto y de la segunda la validez del mismo; pero Bobbio acaba por identificar la legitimidad del poder con su efectividad, así como la legalidad con la eficacia de la regla a la que se acomoda el acto. En efecto, considerando la interdependencia entre poder y norma, y que la norma suprema, que viene a legitimar el poder supremo, depende, a su vez, de ese poder —que es el que ha constituido tal norma suprema—, acaba por concluir que la legitimidad depende de la efectividad del poder, a la vez que le presta su título, en tanto la eficacia de las normas constituye la base de la legalidad a la que debe ajustarse el ejercicio de aquel poder. Pero esta concepción de un poder legislador que se autolegitima por el

5. En este sentido ve GUILIELMO FERRERO, *Pouvoir. Les génies invisibles de la cité* (1945), la legitimidad como el genio invisible que sirve para exorcizar el miedo: el miedo de los que deben obedecer, pero también el gran miedo del gobernante, que no confía en los instrumentos de su dominación. Vid. JEAN-JACQUES CHEVALLIER, *La légitimité selon G. Ferrero*, en la colección de estudios (que vuelve a citarse en notas siguientes) sobre *L'idée de légitimité*, publicada en la serie de los «Annales de Philosophie Politique» (núm. 7) del «Institut International de Philosophie Politique» (Presses Univ. de France, Paris, 1967) p. 211 ss.

6. NORBERTO BOBBIO, *Sur le principe de légitimité* (en *L'idée*, cit.) p. 47 ss.

simple hecho de la eficacia no hace más que eludir el problema teórico de la legitimidad, identificando ésta con la vigencia de la legalidad. La mayoría de los autores, como decimos, no sigue esta línea de pensamiento, sino que refiere la legitimidad a la aceptación voluntaria por el pueblo.

La dificultad estriba entonces en medir la extensión e intensidad de la aceptación o rechazo de una ley, o del poder que la dio, por parte de los súbditos. Porque, generalmente, las apariencias de resistencia al poder no corresponden a una voluntad mayoritaria. Suele aparecer tal resistencia, en la medida que resulta posible, como la oposición de pequeños grupos de activistas o de muchos publicistas o también de grupos exilados, oposición que se manifiesta contra el pretendido régimen ilegítimo; la masa de súbditos, en cambio, suele aceptar la situación en que se encuentra con tal de que se les ofrezca un mínimo de orden y seguridad. Es un hecho que no debemos olvidar, aunque *ex post facto* suele negarse, que los llamados regímenes totalitarios que dominaron en Europa antes de la Guerra Mundial gozaban de una masiva aceptación entre sus súbditos. Podía haber reservas particulares en esa aceptación, y así se explica que pudiera darse rápidamente un expansivo cambio de opinión al sucumbir aquellos regímenes; pero, durante el tiempo en que éstos conservaron su poder efectivo, no pudo hablarse de resistencia mayoritaria ni mucho menos. El viajero que recorría Alemania o Italia antes de la Guerra tenía la impresión, y no falsa, de que los alemanes e italianos eran partidarios de sus respectivos regímenes totalitarios. Así, aplicando el criterio de la aceptación, se hubiera tenido que decir que aquellos regímenes eran legítimos y no solamente legales, sobre todo cuando, como ocurría en el nazismo alemán, había sido éste encumbrado por una voluntad plebiscitaria constitucional y aplastante.

De esta suerte, si el criterio de la pura legalidad vemos que no satisface, y suscita siempre la contradicción de una legitimidad distinta, tampoco puede satisfacer el

criterio de la pura aceptación mayoritaria de la legalidad, pues es difícil de percibir con realismo y, en todo caso, tal pretendida legitimidad, de los que no aceptan la legalidad actual que se les impone, no puede referirse a ley alguna, sino a la pura voluntad de contradicción.

5. Esta dificultad no ha dejado de estimular a la doctrina para encontrar algún tipo de norma superior a la legal en la que poder fundar una legitimidad contrapuesta a la legalidad. Ya hemos dicho cómo Max Weber, que cifraba la legalidad en la aceptación, no dejaba de considerar que el Derecho Natural —se entiende el Derecho Natural racionalista propio de una Europa ya secularizada de la época contemporánea— era el único recurso para fundar una legitimidad. De hecho, la doctrina del Derecho Natural, aunque en formas imprecisas y no claramente comprometidas, cobró un nuevo vigor a raíz de la intolerancia contra los regímenes totalitarios, precisamente porque quería buscarse en el Derecho Natural la justificación para la censura más radical de aquellos regímenes que fueron derrotados por las armas. Con todo, los autores de hoy no reducen sin más la legitimidad al argumento de Derecho Natural, sino que buscan un sustituto que cumpla sus funciones. Se habla entonces de «derechos humanos», de «respeto a la personalidad» y conceptos similares. Los poderes que no tengan ese respeto —se dice— deben quedar descalificados como ilegítimos, y con ello resultará legítima la resistencia contra tales regímenes o sus actos políticos. En realidad, se viene a dar aquí una convergencia con el criterio de que sólo son legítimos los poderes liberal-democráticos, pero ya con una referencia que permite hablar de legitimidad, pues se presupone una cierta ley, una norma que viene a hacer las funciones del Derecho Natural. En efecto, «derechos humanos» y expresiones similares son sustitutivos laicos de «ley divina», y, por cuanto no se fundan en la Revelación divina, vienen a valer como preceptos naturales. Es más, aprovechando el hecho de que los pue-

blos anglosajones, menos legalistas, hablan no de leyes, sino de «reglas de derecho» (*rules of law*), se llega a pensar en una legalidad ajustada a las exigencias de la carta de los «derechos humanos», descalificando como no-ley la que se aparta de esa exigencia [7]; con lo que revive en nueva forma la antigua idea de la Escuela, de que la ley injusta no es ley, de manera que no pueda caber ya una distinción entre legalidad y legitimidad. De hecho, el Derecho Canónico, que no concibe preceptos legales de su ordenamiento que se contrapongan a las exigencias divinas, ignora en absoluto tal distinción [8].

Es interesante observar que este recurso de sustituir la ley formal por la «rule of law» aparece incluso en el pensamiento de algunos autores que no prescinden del Derecho Natural. Así ocurre con el que ha dedicado una mayor atención a nuestro tema, el profesor de Turín Alexandre Passerin d'Entrèves [9], para quien la legitimidad es, en el orden político, lo mismo que el Derecho Natural es en el jurídico; para él la legitimidad se cifra en la garantía de libre desarrollo de la personalidad humana. He aquí sus palabras en una de las muchas ocasiones que este autor ha tratado de nuestro tema: «de la misma manera» —dice Passerin d'Entrèves— [10] «que el Derecho Positivo y el Derecho Natural son los dos polos de

7. La «Comisión internacional de juristas», reunida en Nueva Delhi en 1959, definió así la «rule of law»: «la realización de las condiciones necesarias para el desarrollo de la dignidad humana». Cfr. J. A. Jolowicz, en los Anales de la Facultad de Istambul 1959, y N. S. Marsch, *The Rule of Law as a Supra-National Concept*, en los *Oxford Essays in Jurisprudence*, edit. por Guest (1961) p. 240 ss.

8. Esto, a pesar de que San Pablo, I *Timot.* 1,8, ofrece cierta base para la distinción, cuando dice «buena es la ley cuando se usa legítimamente de ella», lo que equivale a decir: «buena es la ley antigua de Moisés cuando se usa de ella conforme al espíritu de la ley nueva del Evangelio».

9. Alexandre Passerin d'Entréves, *Legalità e legittimità*, en «Studi in onore di E. Crosa» (1960), II p. 1.307 ss.; *Legality and Legitimacy*, en *The Review of Metaphysics*, 1963 p. 687 ss.; *Diritto dello Stato* (1962), II cap. X, p. 201 ss.; *Légalité et legitimité*, en *L'idée*, cit., p. 28 ss.

10. En el artículo de *L'idée* cit., p. 41: es el pensamiento conclusivo de este artículo.

la vida del Derecho, la legalidad y la legitimidad son los dos polos de la vida política». Con ello se viene a reconocer indirectamente que los preceptos que rigen el respeto al desarrollo de la personalidad humana, es decir, los llamados «derechos humanos», no son propiamente jurídicos, como los del análogo Derecho Natural, sino propiamente políticos. Esta reserva tiene interés desde el punto de vista de la distinción entre la Moral enunciadora de deberes y el Derecho enunciador de derechos, pero no es nuestro actual propósito entrar en la crítica de los llamados «derechos humanos», con cuya tabla se pretende sustituir en nuestros días el Decálogo divino, éste sí correctamente enunciado como tabla de deberes y no de derechos.

6. Este nuevo planteamiento difundido entre los autores que se interesan por el tema de la legitimidad tiene ya la ventaja, como hemos dicho, de poder referir la legitimidad a una cierta ley, que muchos concretan en la Declaración de los Derechos Humanos publicada por la Organización de las Naciones Unidas. Pero este planteamiento implica, de un modo u otro, el reconocimiento de la legitimidad de un determinado poder nacional por el acuerdo internacional, sea el de la misma ONU, sea el de otras naciones que singularmente pueda reconocer o no el poder político en cuestión. Con ello, el tema de la legitimidad se desliza hacia el tema, tratado tradicionalmente por el Derecho Internacional Público, del reconocimiento de gobiernos extranjeros. Sólo que este deslizamiento viene a desvirtuar el tema de la legitimidad. En efecto, el reconocimiento o no de un gobierno extranjero como sujeto admisible en el orden internacional presenta una gran variedad de formas y matices, pues depende de circunstancias de conveniencia diplomática, de alianzas, incluso de distancia; porque pensemos, por ejemplo, en la imposibilidad de no reconocer un gobierno vecino, con cuyo Estado existen necesariamente relaciones de todo tipo, constantes e inevitables, por mucho que desagra-

de la ideología que inspira a aquel gobierno. Por esto, algunos autores tratan de distinguir el reconocimiento por conveniencia del reconocimiento por principio, de suerte que sólo este último se refiera a la legitimidad propiamente dicha; pero perdemos entonces un criterio seguro, pues entre dos gobiernos que se reconocen jurídicamente nunca sabemos hasta qué punto puede existir un reconocimiento de los respectivos principios ideológicos. Tal es el caso de los gobiernos que, desde hace muchos años, reconocieron el gobierno comunista de Rusia: ¿cómo decir que reconocen o no la legitimidad de ese gobierno? ¿Cómo es compatible tal reconocimiento con eventuales acusaciones lanzadas contra el mismo por no respetar la carta de los «derechos humanos»?

Por otro lado, si la legitimidad del poder presupone, según se dice, la aceptación voluntaria de los súbditos de dicho gobierno, ¿cómo se puede desconocer internacionalmente como ilegítimo un gobierno que no respeta los «derechos humanos» pero goza del pacífico asentimiento de sus súbditos?

Estas dificultades vienen a hacer inservible el criterio de cifrar la legitimidad de un poder en el reconocimiento internacional de que aquel poder ofrece garantías de respetar los llamados «derechos humanos». De hecho, también resultaría imposible distinguir hoy entre gobiernos legítimos o ilegítimos con este criterio, y no faltaría quien, ante esta imposibilidad, renunciara al criterio más objetivo de referencia a la Carta de los «Derechos humanos» para caer en el relativismo de introducir además, al menos como concurrente, el de un respeto a las costumbres particulares de cada pueblo, incluso un pueblo salvaje.

Así, pues, si la identificación de legitimidad con democracia liberal no sirve por no poder superar la identificación de legitimidad con legalidad, legalidad actual o futura, este otro criterio que hace referencia al respeto

por los «derechos humanos» tampoco resulta válido para distinguir la legitimidad.

7. Nos encontramos, según esto, ante un problema de difícil solución, lo que favorece que se siga utilizando la palabra legitimidad, y sobre todo ilegitimidad, como recurso de la polémica política utilizable en cualquier caso de contradicción con la legalidad actual.

Esta imposibilidad de fijar un criterio universal de legitimidad resulta explicable si tenemos en cuenta que existe hoy una similar dificultad para reconocer la vigencia universal de un Derecho Natural concreto. Quiere esto decir que, en tanto no exista un consenso universal sobre el Derecho Natural, y es evidente que no existe, es vano pretender un consenso sobre la legitimidad del poder. Un ejemplo muy claro de la falta de consenso sobre el Derecho Natural tenemos en el debatido tema de la indisolubilidad del matrimonio, pero hay todavía el ejemplo más alarmante de la legalización del aborto, pues sobre la criminalidad del aborto parecía no haber habido dudas a lo largo de toda la historia universal, hasta que algunos pueblos superindustrializados, pero profundamente salvajes en el peor sentido, han llegado en nuestros días a ignorar ese imperativo del Derecho Natural. Es verdad que, para ello, se ha procedido mediante previa negación del Derecho Natural, lo que es congruente en un orden democrático para el que no hay más legitimidad que la legalidad. Según esa nueva mentalidad, basta legalizar el divorcio o el aborto para que nada se pueda objetar acerca de su legitimidad, ya que la ley —y hay que entenderlo bien: toda posible ley— no puede ser otra cosa que la expresión de la voluntad del pueblo. Es evidente así que resulta inútil buscar por ese camino una nueva ley universal superior a la concreta legalidad democrática de cada Estado. Y volvemos siempre al mismo resultado: la Democracia consecuente no puede menos de prescindir de la legitimidad; le basta la legalidad, la de la ley que determine en cada momento la voluntad po-

pular, del «pueblo soberano». Por ese camino llegamos otra vez a descubrir la incompatibilidad de la soberanía popular con el Derecho Natural[11].

Pero esto no quiere decir que debamos resignarnos ante el relativismo de la legalidad democrática, que, en otras palabras puede identificarse con una forma de positivismo jurídico, porque, por encima de las opiniones, por encima de las doctrinas y los plebiscitos, por encima de la ley positiva hay leyes que la voluntad no debe infringir. El que estas leyes no sean a veces conocidas no quiere decir que no existan.

8. No vamos a entrar ahora en el tema de la esencia y modalidad de vigencia del Derecho Natural —que en mi opinión, depende de la certeza del Juicio Divino[12]—, pero parece evidente que, como ya intuyó Max Weber, en el orden natural es donde podemos encontrar una ley a que referir la legitimidad: la ley natural. Sólo que, para obtener una formulación clara de la ley natural debemos reconocer una instancia superior de interpretación de la misma. Esta instancia superior, siendo como es la ley natural una ley divina, sólo puede encontrarse en el magisterio infalible de la única Iglesia. Es claro que esta afirmación será contestada por los que no quieren pertenecer a la Iglesia; es algo difícilmente evitable, pero ¿vamos a renunciar a la Verdad por el hecho de que muchos quieran ignorarla? Porque ha dominado en la Cristiandad secularizada cierto irenismo que llevó a desacra-

11. Si a veces no se ve esta incompatibilidad, ello se debe a que se relativiza el concepto de soberanía, que Bodino definió como «puissance absolue et perpétuelle d'une République», y la Democracia no puede menos de seguir entendiéndolo así, es decir, concibiendo toda ley como expresión absolutamente libre de la voluntad popular. De ahí la incompatibilidad de la «soberanía popular» con el dogma del Reino de Cristo; vid. mi artículo *Teología Política: una revisión del problema* (§ 16) en «Revista de Estudios Políticos» 1976, p. 41 ss. (= *Sistema de las ciencias* IV [1977] p. 86 ss.).

12. Una exposición abreviada de mi punto de vista sobre el derecho natural, en *Una introducción al estudio del derecho*[3] §§ 13 s.

lizar la ley natural, pero el resultado práctico de este defectuoso planteamiento teórico ha venido a demostrar la inutilidad del empeño. No es más que un episodio entre tantos de la imposibilidad de alcanzar un conocimiento verdadero del Hombre si se prescinde de la Verdad divina: sólo a la luz de la Teología se puede formular una veraz Antropología. Pero observemos esto especialmente: que el Derecho Natural requiera para su actualización una interpretación del magisterio de la Iglesia no quiere decir que no sea válida esa formulación para los no-católicos. El magisterio de la Iglesia se debe manifestar como universal, y el Derecho Natural que él formula es válido también para los que no pertenecen a la Iglesia. Cómo se deba entender esta «validez», cuestión sobre la que reiteradamente he declarado mi pensamiento, no puede entrar en el curso de las reflexiones de hoy.

9. Así, pues, entendemos por legitimidad la adecuación a la ley natural, tal como es auténticamente interpretada por el magisterio de la Iglesia. Pero debemos añadir todavía otro ingrediente secundario de esa normatividad de la que la legitimidad depende, y es el imperativo de la que podríamos llamar la Tradición constitucional de cada pueblo, en la medida en que ésta no contradice el Derecho Natural. Constitucional en este contexto no quiere decir, está claro, la legalidad de una constitución escrita, sino la auténtica manera de ser de cada pueblo según la persistencia de su Tradición: en otras palabras, la ley y costumbre de los antepasados conservadas por las sucesivas generaciones. Se trata de una como adecuación de la «naturalidad» al orden humano histórico. De esta suerte, junto a la naturalidad de la ley divina se impone la naturalidad de la propia Tradición: aquélla más negativa, pues la ley natural se nos presenta siempre como un límite, y ésta otra, la ley de la Tradición, como más positiva, pues más que como precepto no infringible, se presenta como principio de continuidad fecunda, que se reafirma, modifica y completa

por su misma congruencia interna, sin inmovilismo pero sin ruptura. Esta Tradición puede eventualmente dar una mayor firmeza al mismo Derecho Natural. Es decir: en una sociedad de indiscutida Tradición católica, los preceptos del Derecho Natural no pueden menos de aparecer con la plenitud de la ley divina revelada, de modo que, en tales pueblos, no debe hablarse ya de una legitimidad referida al Derecho Natural, sino al Derecho Divino positivo, hasta el punto de que la confesionalidad católica del Estado llegue a ser un imperativo insoslayable de legitimidad política.

La ley de Dios adaptada por la Tradición de los antepasados: éstas serían las leyes que no dependen de la voluntad actual del legislador, que se imponen a la legalidad y pueden eventualmente hallarse en contradicción con la ley positiva. Tal es el caso en un momento histórico en que se legaliza el divorcio o el aborto, de que antes hablábamos: estos atentados a la ley natural pueden acaso ser legalizados, pero no legitimados, y, en el caso del divorcio, la posterior unión marital del divorciado, así como su descendencia, podrían considerarse legales pero no legítimos. De este modo, la distinción entre legitimidad y legalidad tendría especial utilidad para distinguir, respectivamente, aquellos matrimonios, los legítimos, ajustados al Derecho Natural, de aquellas otras uniones en contradicción con él aunque ajustados a la ley positiva que legalizó el divorcio, uniones meramente legales.

10. Si se puede seguir hablando hoy, a pesar de Max Weber, de una legitimidad dinástica, es evidente que esta legitimidad debe referirse a la congruencia con la Tradición, es decir, a la que Weber llamaba legitimidad tradicional. Pero esta identificación de legitimidad con monarquía, aparte el hecho mismo de una concreta tradición monárquica existente en un determinado pueblo, tiene otra razón más profunda, que es precisamente la razón de paternidad en que se funda toda verdadera monarquía. Y es que, si queremos calar en la causa profunda de toda legitimidad, nos vemos necesariamente llevados a buscarla en la paternidad: la legitimidad de la paternidad, de la que deriva la legitimidad de la familia, ésa es precisamente la primera fuente de toda legitimidad.

Así se explica una verdad que ya vio muy agudamente Bertrand de Jouvenel en su libro sobre la soberanía [13], y es el hecho de que el poder legítimo aúna al pueblo también en la adversidad, en tanto el poder puramente fáctico, incluso legal, se desvanece con el fracaso. Cuenta, a este propósito, el célebre dicho del rey de Austria Francisco II cuando, al regresar a Viena después de la derrota de Austerlitz, y ver que el pueblo había salido a la calle para vitorearle, hizo esta profunda reflexión: «¿Podría acaso Napoleón haber regresado así a París tras una semejante derrota?». Esta anécdota merece ser meditada como profundamente esclarecedora de lo que la legitimidad significa. Pero la explicación está en la razón de paternidad que fundamenta toda legitimidad. En efecto, está en la misma naturaleza de la paternidad que los hijos no abandonen a sus padres en la desgracia, antes bien se unan más a ellos, y los exalten como reserva natural de futuras venturas.

11. La legitimidad se funda, pues en la paternidad, y esto explica el sentido tradicional de la legitimidad, como algo que nos viene impuesto, a la vez, por nuestro Padre Dios y por nuestros padres históricos. La legalidad, en cambio, supone por su misma convencionalidad actual, un sentido de fraternidad sin paternidad, de solidaridad humana que no proviene ni de Dios ni de nuestros padres legítimos. No es puro acaso que la «Fraternité» haya sido convertida en lema polémico por la Revolución Francesa, que desterró toda idea de legitimidad; pero todavía

13. BERTRAND DE JOUVENEL, *De la souverainité* (1855) p. 51.

es más impresionante la exclamación de Jules Michelet: « ¡Plus des pères! »: « ¡Basta de padres! ». Esto ocurre en 1852, cuando, en Francia, la Revolución ha triunfado definitivamente sobre la legitimidad, y se exalta la ley como el dominio de la razón: «La loi, le gouvernement de l'homme par lui même. Plus des Pères»: «La ley, el gobierno del hombre por sí mismo. ¡Basta de padres! »[14]. No es necesario advertir que cuanto hoy se pueda decir contra el «paternalismo» no es más que un eco de esa vieja voz revolucionaria, que sólo quiere legalidad, y aún entendida ésta como el plebiscito de cada día.

Así, pues, esa legitimidad, que la democracia hizo innecesaria, pero que luego ha revivido en referencia a un Derecho Natural secularizado o a una pura aceptación democrática que vuelve a refundir la legitimidad en pura legalidad proyectada, se nos aparece, como fue en un principio, estrechamente vinculada a la idea de la paternidad monárquica[15].

12. El analizar ahora las varias cuestiones que la legitimidad puede presentar excede evidentemente de los límites de esta prelección. Tampoco vamos a tratar de la relación con la lealtad, que, según el profesor de la Sorbona Raymond Polin[16] expresa el sentimiento de la legitimidad invocando no sólo la obligación de acatamiento, sino la Fe y el Amor, y que, en mi opinión, es simplemente, como he explicado en otras ocasiones, la observancia de lo pactado, es decir, de la ley privada, en especial,

14. Citado por C. SCHMITT, *Legalidad y legitimidad*, p. xxvi, de la obra de Michelet, *Pologne et Russie*.

15. Sobre la relación entre paternidad y monarquía vid. mi escrito *Forma de gobierno y legitimidad familiar* (1955), recogido ahora en *Escritos varios sobre el derecho en crisis* (1973) p. 121 ss.

16. RAYMOND POLIN, *Analyse philosophique de l'idée de légitimité*, en *L'idée* cit. p. 17 ss. Este autor cifra la legitimidad en la opinión general justificada por sí misma como conforme a la naturaleza, la razón, la costumbre y los valores que invoca, y define la lealtad como expresión del «sentimiento de la legitimidad».

cuando adopta la forma de promesa jurada o simplemente aceptada. En efecto, también lealtad viene de «ley»: precisamente de ley privada.

En cambio, sí me parece necesario, para terminar esta prelección, aclarar la diferencia entre legitimdiad y autoridad, pues aparecen a veces confundidas. En efecto, presuponiendo la autoridad su aceptación y siendo muchas veces tomada esta aceptación como clave de la legitimidad, algunos autores no han sabido evitar la confusión entre legitimidad y autoridad. Así ocurre, por ejemplo, con el profesor de Roma Sergio Cotta[17]. Cifra éste la legitimidad en la conformidad con la manera de pensar común en un pueblo, y considera que ese poder así reconocido como legítimo es la autoridad (*autorità*), la cual se distingue del simple poder de hecho o *potenza* y del poder legal o *potere* propiamente dicho. También Von Gablentz[18], en su crítica a la crisis de autoridad en la Alemania Federal formulada por Werner Weber, viene a considerar la legitimidad como manifestación racional de la autoridad, y concretamente la de las personas que integran la *élite* de las nuevas democracias. Aunque este autor alemán distingue la potestad como correspondiente a la función y la autoridad como correspondiente a la persona que la ejerce, la distinción entre autoridad y legitimidad de la potestad no aparece suficientemente clara en su pensamiento.

17. SERGIO COTTA, *Eléments d'une phénomenologie de la légitimité*, en *L'idée* cit., p. 60 ss. Cotta distingue una legitimidad «racional», fundada en el servicio del bien común, otra «histórica», fundada en la aceptación del sentido de la Historia, y otra «existencial», fundada en el reconocimiento de la libertad.

18. O.-H. VON GABLENTZ, *Autorität und Legitimität im heutigen Staat*, en «Zeitschrift für Politik» 1958 p. 5 ss. Según este autor (p. 19), la potestad («Macht») se refiere a la función, y la autoridad («Autorität») se refiere a la persona que la ejerce; en consecuencia (p. 5), la «Bundesrepublik» tiene *potestas*, pero no tiene *auctoritas;* autoridad sólo la tenía Adenauer (canciller entonces). De este modo, a pesar de la distinción entre autoridad y potestad, aquélla aparece referida —en mi opinión erróneamente— al poder y no al saber.

La raíz de estas confusiones y de otras parecidas, y muy frecuentes, está en que no se ha visto con claridad que la potestad y la autoridad se contraponen por la razón de que aquélla es el poder reconocido y ésta el saber reconocido, de modo que la autoridad que pretende asumir la potestad —como es propio y casi esencial del Estado moderno— priva a la autoridad de su verdadero carácter para convertirlo en algo así como un prestigio del poder, olvidando que lo esencial de la autoridad, la del que tiene un saber reconocido, es precisamente el carecer de toda potestad.

Aclarada así la verdadera diferencia entre la autoridad del que sabe y la potestad del que puede, resulta evidente que la legitimidad sólo puede afectar a la potestad y no a la autoridad. No hay autoridades legítimas o ilegítimas, pero sí poderes legítimos o ilegítimos, incluso potestades, empezando por la paterna, legítimas o ilegítimas, pues, siendo la potestad el poder reconocido como efectivo, puede darse que sea un poder ilegal, a pesar del reconocimiento, o legal pero ilegítimo; pero nada de esto afecta a la autoridad. Porque —conviene recordarlo una vez más— la autoridad no es el prestigio de la suma potestad, como pretendía el general De Gaulle, quien también confundía la autoridad con la legitimidad y creía encarnar ambas en su persona cuasi-carismáticamente, sino que la autoridad es el prestigio del que sabe y carece de poder, es decir, desde el punto de vista de la función social que suele asumir: la autoridad del consejero. La distinción es primordial, pues la recta independencia de la autoridad del consejero frente a la potestad del gobernante —y no la teoría de la división de poderes— constituye, en mi opinión, la clave de la recta filosofía política; pero hoy he creído oportuno iniciar este nuevo curso académico con un esclarecimiento de la idea de legitimidad abusivamente utilizada en la polémica democrática de nuestro tiempo.

IX

CICERON, SOBRE EL ESTADO DE EXCEPCION*

«Ha sido siempre una grave cuestión —decía Abraham Lincoln en un discurso de 1864— la de si un gobierno que no resulte demasiado fuerte para las libertades de su pueblo puede ser lo suficientemente fuerte para mantener su existencia en grandes emergencias». Esta idea, que nos lleva al núcleo germinal del régimen presidencialista de los Estados Unidos de América, constituye en verdad un tema constante de la problemática política de todos los tiempos, pero aún más quizá de nuestro tiempo.

Hoy, al tener el honor de contribuir de nuevo a las actividades de esta Fundación, y precisamente en su conmemoración del bimilenario del Arpinate, me ha parecido oportuno presentar algunas consideraciones sobre la actitud de Cicerón ante ese magno problema político. Hace algunos años, y en otra sede **, hube de hablar sobre el dicho ciceroniano *silent leges inter arma* («las leyes, entre las armas, callan») y reconducía entonces el tema de la legítima defensa, a la que se refería el pasaje del *pro Milone* en el que aquel dicho se encuentra, a la conexión existente entre el estado de naturaleza, del que

* Conferencia de 1960, publicada en *Cuadernos de la Fundación Pastor* (Madrid, 1961), p. 11.

** Conferencia de 1946 recogida en *De la Guerra y de la Paz,* p. 23 ss.

brota aquel derecho de legítima defensa, y el estado de excepción dentro de la república, cuando el ordenamiento jurídico viene a perder su efectividad, durante el *iustitium*, y se da paso a un régimen de fuerza salvadora concentrada en manos de aquel a quien se confía la amenazada salud pública. Nuestra disertación de hoy viene a enlazar con aquellas consideraciones sobre el *iustitium*, aunque vamos a proyectar nuestra atención, como decimos, sobre la actitud de Cicerón ante los poderes excepcionales bajo los cuales le tocó arrastrar su agitada existencia.

1. Como el mismo Cicerón nos dice, la concentración del poder en una sola persona había sido siempre una necesidad en los momentos de emergencia pública: *dum necesse erat resque ipsa cogebat, unus omnia poterat* (*pro Roscio*, 48, 139), pero el problema estaba en que aquel poder excepcional tendía por sí mismo a prorrogar el estado de excepción: *nam cum otio langueremus, et is esset rei publicae status ut eam unius consilio atque cura gubernari necesse esset...* (*de nat. deor.*, 1, 4, 7). Entre estos dos términos, la necesidad originaria y la perduración subsiguiente, está el problema político todo del estado de excepción.

Que la emergencia postula la concentración de poder en una mano, eso es algo que intuitivamente podemos todos percibir, y que nunca ha sido discutido; pero la cuestión está, fundamentalmente, en la forma de designar ese mando único y, sobre todo, en la forma de hacerlo cesar.

Conviene señalar, en primer lugar, que ese mando excepcional puede ser un mando puramente militar y destinado a empresas exteriores, o puede ser, militar o no, un mando más pleno, que abarca la vida toda de la comunidad. Pero esta diferencia tan aparente no es decisiva. Por un lado, hay que tener en cuenta que los mandos excepcionales para empresas exteriores no pueden menos de repercutir en la vida interna de la comunidad, y esto por dos razones: la primera, porque la empresa

militar exterior, y cuanto mayor más, tiene una serie de graves exigencias frente a la política interior, sin dominar la cual la empresa bélica corre el riesgo de fracasar; la segunda razón es la de que la misma empresa militar afortunada crea en torno a su jefe un fuerte grupo de devotos y una aureola de gloria que impulsan de la manera más inevitable al tentador complemento de la conquista del poder civil. Por otro lado, los mandos excepcionales interiores parten de un estado de necesidad provocado por enemigos públicos, con los que se tiñen inevitablemente de aquella hostilidad que caracteriza al de las empresas inicialmente bélicas. Así, la diferencia entre estados de excepción por guerra y estados de excepción por revolución interior no resulta en modo alguno la más decisiva.

En todo caso, el mando excepcional parece implicar como una delegación de la comunidad. La república, que desea ante todo su propia salvación, se somete a un hombre al que confía sus destinos actuales, sea un ya magistrado ordinario cuyo poder viene a ser reforzado, sea un nuevo magistrado con poderes extraordinarios, sea incluso un simple particular de prestigio al que tales poderes se confían sin una específica investidura de magistrado. Tampoco estas posibles diferencias son esenciales. El carácter excepcional subsiste en los tres casos, y por ello la exigencia de temporalidad.

Independientemente de estas distinciones se puede hacer otra de mayor alcance. En efecto, el poder excepcional puede presentarse como un elemento extraño en la constitución, que irrumpe en su vida desde fuera y suspende su vigencia, o como un elemento intrínseco a la misma, ya que la constitución puede tener prevista una solución para los casos de emergencia. En este segundo caso, el poder excepcional no suspende la constitución misma, sino que la realiza en una de sus previsiones; el poder de excepción no es entonces menos constitucional que el previsto para la situación considerada como no excepcional. Se trata de un poder excepcional, pero nor-

mal. Es más: si la constitución de cualquier pueblo puede servir ante todo como norma preventiva de los peligros que amenazan a la comunidad, ninguna disposición constitucional cumple mejor ese propio fin que aquella en que se provea para los casos de peligro emergente. Nada más constitucional, en este sentido, que las disposiciones que otorgan poderes excepcionales.

Ahora bien, en la medida en que subrayamos este carácter constitucional, tendemos insensiblemente a debilitar su mismo carácter excepcional, lo que tiene mucha gravedad, por dos circunstancias. La primera, que podríamos llamar personal, es la del instinto natural a conservar el poder, propio de todo gobernante, pero más aún del que detenta poderes excepcionales, cuya suspensión puede producir alteraciones de alcance imprevisible. La segunda, puramente objetiva y más grave aún, es la de la real continuidad de la situación de emergencia que resulta inevitable en los gobiernos de grandes territorios, en los gobiernos complejos y, en definitiva, en todo gran Estado moderno. Esto es algo que el más legalista de los hombres no puede negar a ese gran jurista de nuestro tiempo que se llama a sí mismo el último defensor del *ius publicum Europaeum*, Carl Schmitt, a saber: que el Estado moderno vive en permanente estado de excepción. De este modo, las normas previstas para tal situación constituyen el núcleo fundamental de toda constitución, y en este sentido se determina el concepto de soberanía. Es soberano, dice Schmitt, aquel que puede decidir en estado de excepción. Porque aun en el caso de que no exista un peligro actual, por ejemplo, una actual amenaza de guerra o de revolución, existe siempre, en los modernos Estados, la posibilidad de que tal emergencia aparezca súbitamente. Como es notorio, por mucho que se perfeccionen los medios para la detectación y prevención de la amenaza, el progreso para acelerar la amenaza misma lleva siempre gran ventaja, de suerte que la agresión, cuando no opera por sorpresa, suele ser casi simultánea del aviso. En esto hay una gran diferencia con el mundo antiguo, donde los avisos podían adelantarse mucho a las agresiones. Pero, además, la emergencia de hoy no es ya exclusivamente la de la guerra o la revolución, sino que la previsión del Estado moderno se ha extendido a tantos sectores de la vida social, abarca tantas necesidades de todo orden, que la emergencia puede sobrevenir en terrenos muy distintos de la guerra o la revolución.

La gravedad está ahí: en que al constitucionalizar el estado de excepción, con sus poderes extraordinarios, formalizamos la doble realidad de la permanencia personal y de la continuidad real de aquella situación y de aquellos poderes, lo que equivale, en definitiva, a una resignada renuncia de un régimen no-excepcional; pero, al mismo tiempo, si intentamos suprimir tales poderes como anticonstitucionales, la misma necesidad de las cosas impondrá un régimen de excepción que irrumpirá violentamente en la normalidad constitucional y echará por tierra aquella misma constitución que quisimos defender con excesiva pureza. Esta es la aporía moderna del derecho constitucional, pero también la que está en el centro de la experiencia política de Marco Tulio Cicerón.

2. La profunda analogía entre la situación histórica de nuestro siglo y la del siglo I antes de Jesucristo ha sido muchas veces señalada y explicada. En nuestra misma conferencia sobre el dicho ciceroniano *silent leges*... aludíamos al hecho de que tanto en aquel momento como en el actual la distinción entre guerra exterior y guerra civil, entre hostilidad y enemistad, resultaba menos clara que en otras épocas intermedias. En realidad, ambos momentos son momentos históricos críticos. Así, la fuerza del paralelo histórico, por lo que el estado de excepción respecta, no puede dejar de ser muy aleccionadora.

Cicerón, como decimos, vivió un siglo de crisis y vivió casi permanentemente bajo poderes de excepción. De ahí deriva el gran interés de su agitada existencia y el gran respeto con que debemos aproximarnos a su humanidad poderosa cuando nos proponemos enjuiciarla.

La crisis que él vivió era la crisis de la constitución republicana, aquella ponderada, aunque timocrática, constitución mixta, cuyo equilibrio de poderes —el imperio de los magistrados, la majestad de los comicios populares y la autoridad del Senado— había causado la admiración de un tan experto observador como Polibio. Ya el mismo Polibio había advertido que esta admirable constitución, forjada por siglos de experiencia dominadora, había entrado en crisis con la revolución gracana, en el último tercio del siglo II. En efecto hoy solemos decir que el siglo que va de los Gracos a Augusto fue un siglo de descomposición política de la tradición: que conduce a un nuevo régimen de tipo en el fondo monocrático. Factores morales, las mismas exigencias de la expansión territorial y de la ciudadanía, el espíritu, en fin, de los tiempos, todo contribuía a minar la vigencia de la constitución tradicional. La revolución gracana no fue más que un primer episodio, sin la virulencia de los que iban a seguir. En el pensamiento de Cicerón, Tiberio Graco había usurpado poderes excepcionales, aunque por poco tiempo: *regnum occupare conatus est, vel regnavit is quidem paucos menses* (*de amic.*, 40). Esto es quizá exagerado, pero indica la conexión que se establecía entre ese primer episodio y los poderes excepcionales posteriores, vividos ya por Cicerón. En algún momento iba éste a señalar la progresiva gravedad de esos poderes excepcionales por él conocidos: *memineramus*, dice, *Cinnam nimis potentem, Sullam postea dominantem, modo Caesarem regnantem videramus* (*Phil.*, II, 42, 108), palabras que iban dirigidas contra el que se presentaba como el más tiránico, Marco Antonio. Pero esta gradación no es completa, pues omite Cicerón aquellos otros poderes de excepción de los que él fue partidario o él mismo usó en algún momento. Para una recta valoración histórica conviene distinguir todos esos momentos de poderes de emergencia.

Cuando el Arpinate, joven aún, empieza su carrera forense, Sila, que había ya dominado el estado de excepción creado por Cinna y Mario, y con ello la revolución popular, acababa de establecer una dictadura favorable a los senatoriales, pero por medio de una ley formalmente irreprochable. En virtud de ella, podía hacer a su arbitrio la guerra y la paz, condenar sin apelación a cualquier ciudadano, proscribir sin juicio, asignar grandes territorios del pueblo romano tanto a particulares como a colectividades, y reorganizar la república. No hay que olvidar que la ciudadanía acababa de aumentar enormemente mediante la incorporación de casi toda la península de Italia a Roma, y que ello creaba grandes problemas de organización y gobierno. Sila supo realizar una obra meritoria, y si es verdad que algunas de sus medidas hubieron de ser revocadas después o simplemente olvidadas como anticonstitucionales, no es menos verdad que sus leyes fueron siempre leyes formalmente populares y, lo que es más admirable aún, que, una vez hecha la reforma, Sila supo resignar sus poderes excepcionales, aboliendo la institución misma de la dictadura. ¡Tal era su confianza en la bondad de su propia ordenación de la república!

Cicerón reconoce que el *rei publicae tyrannus* había sido nombrado *lege*, legalmente (*de leg. agr.* III, 2,5); admite también que aquel poder absoluto, aquella *regalis potestas* de Sila, había servido para recuperar la república (*de har. resp.*, 25, 54) y que había servido para evitar males mayores: *eius omnes res gestas*, nos dice, *non solum obtinemus, verum etiam propter maiorum incommodorum et calamitatum metum publica auctoritate defendimus* (*in Verr.*, II, 3, 35, 81). Con todo, Cicerón repruebe aquella dictadura y tacha la ley que la estableció como la más injusta de las leyes —*iniquissima lex* (*de leg. agr.* III,2,5)—. Aunque intentáramos salvar esta aparente contradicción distinguiendo aquellos testimonios que, por ser contemporáneos, pueden estar viciados por la necesidad de una oficial pleitesía, de aquellos otros posteriores y que podemos presumir más libres, el resultado no sería demasiado apreciable, porque, aunque la apuntada

diferencia de autenticidad sea probable, no hay que olvidar el creciente favor que por la política senatorial y antipopular había de mostrar Cicerón; así, las posibles diferencias vienen compensadas y nos quedamos, como más auténtico, con ese testimonio conjunto contradictorio: la dictadura de Sila fue legal, fue benéfica, pero fue dictadura, y, como tal, repudiada por Cicerón.

La dictadura era, sin embargo, una institución de la antigua constitución republicana. Dejando aparte la antigua *praefectura urbi*, que reaparece en época imperial con otra función, y el antiguo *interrex*, poder extraordinario de cinco días que podía servir de tránsito para la dictadura, era precisamente ésta la solución normal para los estados de excepción. El mismo Cicerón la considera como la más indicada para su ordenamiento ideal y arcaizante: *ast quando duellum gravius, discordiae civium escunt, oenus ne amplius sex menses, si senatus creverit, idem iuris quod duo consules teneto* (*de leg.*, III, 9), sólo que evita el nombre de *dictator* y llama a este magistrado extraordinario *magister populi*, supeditándole siempre al antiguo plazo dictatorial de seis meses y al control del Senado relativo a la necesidad de tal poder extraordinario. A la misma institución alude Cicerón en su tratado *de re publica* (I, 40, 63): *gravioribus vero bellis etiam sine collega omne imperium nostri penes singulos esse voluerunt, quorum ipsum nomen vim suae potestatis indicat, nam dictator quidem ab eo appellatur quia dicitur; sed in nostris libris* —es decir, en el *de legibus* antes citado—, *vides eum, Laeli, magistrum populi appellari.* Y si Cicerón prefirió evitar el nombre de *dictator*, esto se debe a que los *dictatores* recientes habían olvidado todos el plazo tradicional de los seis meses. Este plazo tenía explicación en una época en que las guerras se realizaban en escenarios próximos y siempre durante el período estival, pero resultaba aniquilante cuando las guerras se trasladaron a provincias lejanas y exigieron una mayor continuidad. Así, al mantener Cicerón la antigua institución, pero con el antiguo plazo semestral, ello equivalía

a mantener un decorativo e innocuo elemento de la tradición constitucional. Era evidente que la realidad del estado de excepción no podía discurrir ya por estos cauces, y el mismo Cicerón, como veremos, se daba perfecta cuenta de ello. A decir verdad, es discutible que la dictadura hubiera tenido siempre esta limitación temporal, pues cuando tratamos de averiguar el régimen político de Roma entre la caída de la monarquía etrusca, el 509 antes de Cristo, y las leyes Licinias del 367, con las que se establece la República propiamente dicha, nos vemos inducidos a admitir la existencia de unos mandos eminentemente militares que se asemejan mucho a la dictadura, salvo en aquellos períodos, como el de la legislación decenviral, en los que se puede hablar de una dictadura colegiada. De todos modos, quizá sea lo más probable que la dictadura como tal apareciera ya con carácter de poder extraordinario, pero temporalmente limitado. En todo caso, el triunfo popular que supone la *provocatio ad populum*, es decir, la apelabilidad de las condenas criminales ante el comicio, por un lado, y la animadversión senatorial, por otro, había hecho caer en desuso la antigua institución de emergencia.

En la coyuntura Silana, cuando hacía ya más de un siglo que no había habido dictadores en Roma, los senatoriales acudieron a su odiada dictadura para permitir que Sila hiciera la reforma a que antes nos hemos referido, y ya sin limitaciones. Fue el mismo Sila el que, como hemos dicho, abolió la dictadura para el futuro. Sin éxito. Los poderes extraordinarios estaban en la misma realidad de las cosas. Al año siguiente de la muerte de Sila, las necesidades de la guerra de España aconsejaron la concesión de poderes extraordinarios a favor de Pompeyo. Los mismos *optimates* llegaron así a infringir la constitución aristocrática de Sila. Los éxitos militares de Pompeyo aconsejaron varias veces la concesión de poderes extraordinarios. Así, el 67, para acabar con la guerra Pirática, en virtud de la ley Gabinia, siguiendo el ejemplo de la *curatio infinita totius orae maritimae*, que había

sido concedida el 74 a Marco Antonio Crético, el padre de Marco Antonio, el triunviro. El año siguiente, en virtud de la ley Manilia, para acabar con la guerra contra Mitrídates, el poderoso rey del Ponto. Cicerón, en sendos discursos, defiende la conveniencia de esos poderes extraordinarios. Tenemos así otro tipo de estado de excepción en estos mandos militares extraordinarios. No se trataba de una novedad. Ya Escipión y Mario habían tenido mandos parecidos para sus guerras contra Cartago y contra los Cimbrios y Teutones, respectivamente. Pero, en la situación de crisis en que se hallaba la república ahora, tales poderes para las empresas exteriores fácilmente podían tener, como advertíamos antes, consecuencias en el orden interno de la ciudad.

El Senado, en principio, era enemigo de estos mandos unipersonales extraordinarios, ya fueran dictatoriales, ya para guerras exteriores. Precisamente era el Senado el elemento que garantizaba la continuidad dentro de la política romana, y no debía haber otra continuidad fuera del Senado. La solución senatorial para los momentos de emergencia era otra, a saber: la concesión de plenos poderes a los actuales cónsules; es decir, una cuasi dictadura bipersonal. Para ello disponían los senadores del instrumento del senadoconsulto de *re publica defendenda,* llamado corrientemente *senatus consultum ultimum.* Mediante este recurso, se declaraba un *iustitium,* se suspendía la legalidad ordinaria y los cónsules podían tomar las medidas necesarias para librar a la república de la situación de emergencia en que se hallaba. Esta había sido una conquista del Senado, cuya influencia había venido creciendo desde fines del siglo III y en buena parte por el apoyo que los tribunos de la plebe, una vez perdida por éstos su antigua función de jefes revolucionarios, venían dando a la política senatorial. Pero la situación no era, en sí misma, anticonstitucional, aunque fuese nueva. En primer lugar, porque ya, según un viejo principio, los auspicios de los magistrados volvían *ad patres* en caso de vacancia de las magistraturas. En segundo lugar, porque la decisión del Senado no tenía carácter formalmente imperativo. El *consultum* no era más que un simple consejo a los magistrados; pero, esto sí, que todo magistrado respetaba por la enorme autoridad del Senado, ante el cual podía llegar algún día a tener que dar cuenta de sus actos, aunque, en principio, cualquier magistrado podía desobedecer el consejo senatorial. También en los demás casos, el Senado daba consejos como para exonerar al magistrado de una posible responsabilidad ante el Senado el día que aquél cesara en sus funciones, siempre temporales, como es sabido. Y el mismo sentido tenía el *senatus consultum ultimum*: el Senado venía a exonerar a los cónsules de actos dictatoriales que éstos pudieran hacer en bien de la república. Concretamente, el Senado señalaba la existencia de una situación de emergencia, advertía a los cónsules que existían unos enemigos públicos de la república, aunque no siempre los nombraba, y encomendaba a los cónsules su persecución. Francamente, esto quería decir que podían matar a los enemgios sin mayor responsabilidad, a pesar de la antigua *provocatio ad populum,* que se consideraba suspendida por el *iustitium.* Como es natural, la vieja limitación era siempre invocada por los populares, pero no servía para exigir responsabilidad a los cónsules. El poder de emergencia debía ser limitado. Por eso algunos cónsules podían sentir escrúpulos ante un poder así, y sabemos que, cuando la revolución gracana, el cónsul del 133 Publio Mucio Escévola, padre de Quinto, el famoso jurista, rechazó el poder excepcional que le ofrecía el Senado. Tales escrúpulos no atormentaban, en cambio, a nuestro Cicerón. En el proceso de Rabirio, que había dado muerte *ex senatus consulto* al demagogo Saturnino, Cicerón se nos presenta como convencido defensor de la provisión senatorial, y sus argumentos recuerdan los que se habían esgrimido ya en el caso de Opimio, que había dado muerte, en caso similar, a Tiberio Graco. En efecto, en ese año 63 del *pro Rabirio,* uno de los discursos de tono oratorio más sublime, Cicerón es cónsul y precisa-

mente con poderes extraordinarios concedidos por el Senado para desbaratar la conjuración de Catilina.

La ejecución de todo esto, estas muertes expeditivas de los enemigos de la república, no era una cosa ilícita, pero sí una cosa peligrosa. Como advertía sagazmente César en el proceso de los cómplices de Catalina, lo peor no estaba en la infracción del precepto de la *provocatio ad populum*, sino en que se daba un ejemplo de violencia que podía recaer el día de mañana en los mismos que la habían ejercido.

Y ya hemos venido a hablar de César, protagonista del drama de la crisis republicana desde el año 60, en que aparece asociado a Pompeyo y Craso como dueño de los destinos de Roma. En ese momento, Cicerón desaparece de la escena.

El año 57, cuando Cicerón vuelve del destierro al que le habían conducido las intrigas de Clodio, vuelve llamado por el Senado, y encuentra una acogida calurosa. Pero nada tiene que hacer en el juego político del momento. Un obsequio a César rinde en su discurso *de provinciis consularibus*, encomendando la concesión del gobierno extraordinario de las Galias a favor del conquistador de ellas; otra vez a favor de un poder militar extraordinario. Pero nada más. Cicerón se entrega al *otium* literario; es la época en que comienza su principal actividad como escritor. Luego, interrumpido el ocio con un año de acertado gobierno en la Cilicia, Cicerón vuelve a encontrarse en Roma con la guerra civil. El año 44, en virtud de la ley Emilia, César consigue plenos poderes para la restauración de la república; unos poderes que recuerdan los de Sila, pero quizá aún más los de la comisión decenviral que, con plenos poderes, había dado la ley de las Doce Tablas, a mediados del siglo V.

En la lucha entre Pompeyo y César, Cicerón queda perplejo, a pesar de su simpatía por el primero; reconoce que también éste pugna por la dictadura estable: *Gnaeus noster Sullani regni similitudinem concupivit* (*ad Att.*, IX, 7, 3); que tanto él como César aspiran o lo mismo: *dominatio quaesita ab utroque est... uterque regnare vult* (*ad Att.*, VIII, II, 2). Por eso, su decisión de lanzarse, por pura lealtad, a favor del amigo que va a ser vencido, nos presenta un aspecto de la personalidad de Cicerón que no cabe explicar por un vulgar oportunismo. La lealtad pudo más que la convicción en ese caso. Vencido él también, aunque generosamente perdonado por César, el año 47, vuelve al inevitable ocio literario.

La contraposición histórica César-Cicerón es un antiguo tema, en el que necesariamente decide la propia actitud del que valora, las propias simpatías o antipatías. Pero parece como si aún los menos partidarios del cesarismo tendieran a configurar un Cicerón de poca visión política, anacrónico y débil, frente a un dictador sagaz, dotado de un enorme realismo. Esto no es del todo exacto. El hecho de que César muriera a manos, no de un forajido o un loco, sino a manos de un nutrido grupo de la nobleza romana, eso mismo demuestra que César no tenía una visión plena de la realidad, a no ser que supongamos, como se insinúa en la antigua historiografía, que estaba ya tan lleno de achaques físicos que deseaba morir cuanto antes. Es más acertado pensar que entre estos achaques estaba el de haber perdido, por el mismo clamor de su éxito popular y el susurro de sus aduladores, el sentido para percibir la fuerza de una tradición que le era totalmente adversa. Permitidme que, a este respecto, llame la atención sobre un rasgo genial de la figura de dictador que nos presenta el incomparable Shakespeare. Recordáis aquella escena segunda del primer acto de su *Julio César* en que aparece el dictador y a su izquierda Marco Antonio. Viene diciendo César que Casio es el tipo de hombre que hay que temer, delgado, que lee y piensa mucho, sonríe con reservas, «no oye música»; pero, deseando saber la opinión de Marco Antonio, le dice, cuando ya van a salir de escena:

Come on my right hand, for this ear is deaf,
And tell me truly what you think'st of him.

¿César sordo del oído izquierdo? Para nada hablan de ello los antiguos historiadores. Se trata de un detalle inventado por el capricho del dramaturgo, pero ¡qué pincelada genial! El dictador, cualquier dictador, llega realmente a quedar sordo de un oído, y aun el otro suele quedar reservado a los aduladores. Cicerón, en cambio, fracasado políticamente, más débil y dubitativo, tenía, sin embargo, una percepción más cabal del momento en toda su complejidad; quizá esta misma percepción le inhibía para una acción decisiva, pero no por ello dejaba de ser realista. El porvenir, como veremos, siguió en buena parte la dirección por él señalada. Cicerón murió sano de los dos oídos, y murió después, aunque un año nada más, de haber muerte César; con esta ventaja todavía: que fue muerto por unos esbirros y no por manos aristocráticas.

César, rechazado por dictador, había sido todavía más aceptable que el nuevo candidato a la dictadura Marco Antonio. Contra él se dirigen ahora las invectivas de Cicerón. Es el momento de las *Filípicas*. Muerto el tirano, subsistía la tiranía: *sublato enim tyranno tyrannida manere video*, escribe a su amigo Atico (*ad Att.*, XIV, 14, 2). Su esperanza de ver eliminada la dictadura para siempre quedaba frustrada. *Non regno*, dice, *sed rege liberati videmur* (*ad fam.*, XII, 1, 1). Y resultaba insoportable tener por tirano a uno tan inferior al muerto: *o rem miseram! dominum ferre non potuimus, conservo servimus* (*ad fam.*, XII, 3, 2). Porque un César todavía podía responder que había dado leyes admirables y por el trámite legal: *leges multa responderet se et praeclaras tulisse* (*Phil.*, II, 7, 18). Pero de Marco Antonio no podía esperarse más que una dominación irracional. Así, después de haber pensado en Bruto como posible salvador de la república —*te obsecro...* le dice (*ad fam.*, XI, 5, 3), *ut in perpetuum rem publicam dominatu regio liberes*—, Cicerón pone sus esperanzas en el joven Octavio: *sine quo* —declara (*Phil.*, III, 2,5)— *res militaris administrari, teneri exercitus, bellum geri non potest.* Y Octavio, en

efecto, iba a ser el salvador de la república, pero con un régimen que era realmente monocrático. Cicerón parece haber intuído este fin de aquel siglo de crisis. El Principado de Augusto es, en buena parte, un fruto del pensamiento ciceroniano.

3. Esta sumaria relación de los momentos en que Cicerón hubo de tomar posición ante poderes extraordinarios puede producir quizá la impresión de que, en efecto, Cicerón no mantuvo un criterio firme respecto a este problema y que no tuvo en ello más norma que el oportunismo. Sería injusto, sin embargo, tachar a Cicerón de inconsecuente. Una interpretación penetrante y comprensiva de las conductas históricas implica siempre el valorar las aparentes inconsecuencias en relación con razones existenciales más profundas. No son tanto los criterios personales los que cambian, aunque siempre puede darse tal mudanza, justificada incluso por un proceso de interior maduración, como las circunstancias en que aquellos criterios deben proyectarse. Con esta precaución interpretativa, la conducta política de Cicerón, por lo que a los poderes excepcionales respecta, nos permite vislumbrar un criterio firme, que mantuvo a lo largo de toda su agitada vida. Este criterio único es el de que la constitución republicana debía ser mantenida, aunque fuera mediante recurso a eventuales poderes de excepción; correlativamente, que todo poder extraordinario, por muy benéfico que sea, si no sirve a la conservación de la constitución republicana debe ser combatido. A este tipo de dictadura se refiere cuando declara que quien quiera usurpar plenos poderes, ése es su «enemigo»: *ei me profiteor inimicum.*

Partiendo de este supuesto interpretativo de que Cicerón defiende los poderes excepcionales en tanto sirven a la república pero no cuando sirven a la revolución o al exclusivo provecho personal, sus testimonios aparentemente contradictorios se aclaran perfectamente. El rechaza la dictadura de su tiempo porque en todas ellas se

incubaba una alteración constitucional; acepta, en cambio, los poderes militares de Pompeyo o del mismo César y, naturalmente, los del *senatus consultum ultimum*, porque los cree encaminados a la defensa del pueblo romano y de su tradición constitucional. Pero sería inexacta la simplificación consistente en decir que defendía tan sólo los poderes excepcionales temporalmente limitados, porque hay en su pensamiento —y esto es lo más interesante— una línea que tiende a la configuración de un poder excepcional permanente como el que iba a producir la *pax Octaviana*. Esta línea tampoco está en contradicción con su criterio fundamental. Se trata simplemente de la convicción de que la constitución republicana, para subsistir, necesitaba de un defensor permanente que, como todo defensor o tutor, estuviera un poco por encima de su defendido.

Tampoco debemos olvidar, para explicarnos la trayectoria política de Cicerón y sus aparentes oscilaciones, su condición de *homo novus*, pero al mismo tiempo sincero admirador de las tradiciones de los *maiores*. Hombre sin alcurnia, el Arpinate era rechazado por la nobleza romana como un advenedizo; pero su convicción no le permitía ser un revolucionario como tantos populares. Mal visto por unos y por otros, su papel de neutral le obligaba a adoptar distintas actitudes, según la presión de las amenazas que en cada momento se cernían sobre la república. Cicerón, lo dice él mismo en una carta del año 49, sabía de quién debía huir, pero no encontraba a quién seguir: *ego vero quem fugiam habeo, quem sequar non habeo* (*ad Att.*, VIII, 7, 9). Su existencia política fue la de un permanente huído. Que en estas circunstancias se creyera Cicerón que él solo tenía razón, que sólo él era un desinteresado defensor de la república, aunque las circunstancias le condenaran al ocio literario, eso, después de todo, era lícito y muy explicable. Resulta excesivamente fácil censurar de vanidad al que no vio cumplidas sus ambiciones. Y ¿cómo no iba a tenerlas él, el mejor orador de su época, que sentía bullir en su pecho un generoso amor por la patria, que había visto en algunas ocasiones su capacidad para arrastrar al pueblo y dominar la situación turbulenta, que, por otro lado, conocía como pocos la historia política de Roma y la teoría política de los griegos? ¿Cómo se puede exigir de un hombre así que rinda su juicio al arbitrio de uno de aquellos energúmenos poseídos de una ambición tiránica y que despreciaban las más respetables tradiciones de los antepasados? La misma experiencia de su exceso de lealtad a Pompeyo, contra sus propias convicciones, le podía hacer ver que no debía abandonar su posición de neutral superior. Que no le acompañara el éxito, eso se debe imputar a falta de las circunstancias, pero no, como suele hacerse, a una minusvalía personal del fracasado. Cicerón anhelaba una superación no partidista de la crisis republicana, y nadie puede negar la nobleza de este ideal. Es más, el ideal había de triunfar, pero por obra de Octavio.

El primer ideal político de Cicerón, hombre independiente de banderías, fue precisamente el de una armonía de clases, la *concordia ordinum*. Sólo con ella parecía superable la crisis constitucional, del mismo modo que sólo mediante la concordancia definitiva de patricios y plebeyos había podido surgir aquella misma constitución republicana. Pero pronto hubo de percatarse de que el hombre de partido difícilmente renuncia a sus propios puntos de vista interesados para llegar a una concordia en defensa del bien común. Así, de esta fase que pudiéramos llamar democrática, Cicerón pasó a otra más aristocrática, en la que sus ideales se concretaban en una unanimidad, no de todos, sino de aquellos hombres buenos que militaban en uno u otro bando, pero que eran lo bastante racionales para poder llegar a un acuerdo; ése es el ideal ciceroniano del *consensus omnium bonorum*, donde los *boni* no son exclusivamente los nobles, sino los mejores de ambos bandos, aquellos que, por sus virtudes cívicas, son capaces de colaborar en las decisiones públicas y de asumir alternativamente el imperio, estimulados

por un noble afán de gloria; hombres buenos, no por su alcurnia, sino por sus méritos, lo que, naturalmente cuadraba perfectamente a un *homo novus* como él. Pero esta misma idea de la selección por el mérito le lleva finalmente a destacar la posición del mejor, del *princeps*. No se trata ya del noble más distinguido, del antiguo *princeps civitatis*, sino de una nueva figura que surge de la especulación oratoria como aquel que asume espontáneamente el papel de promotor de las iniciativas políticas, aquel que se presta a defender la república, un poco como el mismo Cicerón creía haber hecho el año 63. En el pensamiento de los últimos años, esta figura de *princeps*, desprovista de sus últimas adherencias pragmáticas, históricas o retóricas, se convierte en el centro de todo el sistema. La república tiene un defensor permanente, no ya eventual y alternativo, en un *princeps*. Esta última fase nos puede parecer ya monárquica, y en cierto modo lo era, pero aquí está la cuestión: Cicerón no podía ser monárquico.

Si el estado de excepción exige un poder personal único, y nos resignamos a admitir que el estado de excepcón es permanente, y parece aconsejable que el poder único de excepción permanente no sea anticonstitucional, cabe preguntarse por qué no se llega a la conclusión de que la forma de gobierno más perfecta es la monárquica, precisamente por ser la única que puede obviar el estado de excepción como normal, sin tránsitos bruscos; por qué no se llega a la conclusión de que la salvación de la república está precisamente en la monarquía.

Aristóteles, a pesar de la presencia de Alejandro, no era monárquico. Su actitud de observador naturalista le llevaba a considerar como más perfecta una constitución mixta aristo-democrática estabilizada por el predominio de la clase media. La preferencia por la forma monárquica es típica del pensamiento político helenístico, en especial el estoicismo tardío. Pero no hay que olvidar que tal pensamiento helenístico, así como el de los estoicos romanos de tipo de Séneca, parten de la realidad actual:

de una monarquía existente, que dan por inevitable. Así, todo el esfuerzo de aquel pensamiento se endereza a la configuración de un buen príncipe ideal, de un *basileus*, en contraposición a un tirano. La tiranía había tenido su historia, y su razón de ser, pero, sobre todo desde la tipificación aristotélica, no muy clara en este punto, tirano era un simple término de invectiva: era el mal rey por antonomasia y no por falta de legitimidad, sino por el abuso de su poder, el rey en provecho propio, que no respeta la libertad y la dignidad de sus súbditos.

Cicerón, al exponer, en su tratado de *re publica*, las formas constitucionales por boca de Escipión hace también la apología de la monarquía, que parece preferir a las otras dos formas puras, la aristocracia y la democracia. Las razones de esta preferencia son tópicas: también los dioses tienen un único rey, y las familias un solo *pater*, y el rey gobierna como la prudencia a las otras potencias, y es más conveniente encomendar el timón a un timonel o el enfermo a un médico que a muchos... Pero se trata de una argumentación puramente teórica. El verdadero pensamiento de Cicerón se nos revela cuando el mismo Escipión declara que la constitución más perfecta no es ninguna de estas tres formas puras, sino la mixta que viene de los antepasados. La tradición griega quedaba reforzada aquí por la vigencia de una forma realmente mixta, que Polibio había ponderado como la más sabia: *nullam omnium rerum publicarum aut constitutione aut discriptione aut disciplina conferendam esse cum ea quam patres nostri nobis acceptam iam inde a maioribus reliquerunt* (*de r. p.* I, 46).

Si la filosofía política helenística se fundaba en la distinción entre el rey y el tirano, esta antítesis no podía ser trasladada a la Roma de la época de Cicerón, y aún necesitaba ciertas adaptaciones en la misma época de los emperadores. En Roma no se podía hablar de reyes, porque la palabra *rex* tenía un inevitable valor peyorativo, en todo similar al de tirano. Todo abuso de poder era inmediatamente tachado como usurpación de *regnum*.

Ya lo hemos visto en los testimonios ciceronianos que hemos aducido, cuando censura aquél un poder dictatorial. Sila, Catilina, Pompeyo, César, Marco Antonio, todos aspiraban a hacerse reyes lo que, evidentemente, no era verdad. Del mismo César, acerca del que cabe alguna reserva a este respecto, pues es posible que influyera en él la idea de una *basileia* universal como la de Alejandro Magno, sabemos que rehusó las insignias regias que le había ofrecido Antonio y que hubiera podido aceptar, en aquel momento, con la aprobación de la muchedumbre. Es más, el mismo Cicerón fue tachado por sus enemigos de haber aspirado al *regnum (ad Att.* I, 16, 10; *pro Sulla* 21 y 25). Esta conversión del término *rex* en término de invectiva explica que se aplique a todo el poder abusivo, incluso no-monárquico, como ocurre cuando se habla de *regnum decemvirale (de lege agr.* 1, 24), pero, por otro lado, explica que allí donde se insinúa un régimen monárquico, se evite cuidadosamente el abominable nombre de *rex*.

Este odio por los *reges* arraigaba en la memoria ominosa del rey Tarquinio el Soberbio. El mismo Cicerón nos lo hace ver: *Quid? tu non vides unius inoportunitate et superbia Tarquinii nomen huic populo in odium venisse regium? (de r. p.* 1, 62). Pero esta resonancia tenía al mismo tiempo raíces más profundas. No se trataba de que la memoria odiosa de un Tarquinio hubiera hecho olvidar a los otros reyes de la antigua Roma, al fundador Rómulo, por ejemplo, o al piadoso Numa, sino de una como radical incompatibilidad entre el *regnum* y la *res publica* o *civitas*. Un *civis Romanus* no podía admitir el *regnum* sin renunciar a su propia condición, sin eliminar el concepto mismo de *civitas*, porque los sometidos a un *rex* por muy benéfico que éste fuera, carecían de una personalidad jurídica y se equiparaban a los esclavos o, en el mejor de los casos, a los incapaces, sometidos a la potestad del *pater*.

También en las relaciones internacionales se distingue entre los pueblos constituídos en ciudad, que tienen

personalidad jurídica para contraer vínculos permanentes, de aquellos otros gobernados por reyes, con los que no podía haber más relación que la establecida con el rey mismo, con vigencia personal e intransmisible. Esta idea, en el fondo, era griega. También para los griegos, la *polis* había surgido como una superación de la *basileia*, y sólo el pensamiento helenístico volvió a revalidar este título. De ahí que nos hable Cicerón de la irreversibilidad del tránsito a la constitución ciudadana: *non ex liberis populis reges requiri... (de r. p.* 1, 32). El *regnum* era así una forma de gobierno pre-cívico, es decir, pre-civilizado, en la que no se podía pensar sin sonrojo de la dignidad de ciudadano.

4. A pesar de todo este odio tradicional al nombre de rey, la crisis de la república se superó por una monarquía. Ya la misma idea de un *princeps* tutor de la república, que acaba por defender Cicerón, es monárquica. Lo es asimismo el principado real instaurado por Augusto.

Necesitada la libertad republicana —en constante estado de excepción— de un defensor extraordinario, supo Augusto instalarse en el centro de la constitución republicana como un defensor de ella, como un restaurador de la libertad oprimida por las guerras civiles. Nos lo dice en el solemne texto de sus *Res Gestae*. Augusto se presenta allí como un *vindex libertatis*, que tomó la iniciativa de su hazaña como un privado —al modo del *princeps* ciceroniano—, pero apoyado por el *consensus* de todos: *annos undeviginti natus exercitum privato consilio et privata impensa comparavi per quem rem publicam dominatione factionis oppressam in libertatem vindicavi* (*RG.* 1)... *per consensum universorum potitus rerum omnium* (*RG.* 34). No se podía hablar de *regnum*, y tampoco de dictadura. Había sabido rechazarla: *dictaturam et apsenti et praesenti mihi datam ab universo populo et senatu M. Marcello et L. Arruntio consulibus non accepi.* Toda esta presentación del poder de Augusto cuadra perfectamente con el ideal político ciceroniano. Desde aquel Lim-

bo en que lo coloca Dante, el Arpinate contemplaría cómo el joven Octavio conseguía realizar lo que él venía anhelando, pero comprendería también que aquello era una monarquía.

El acceso de Octavio al poder, bajo la mirada benevolente de Cicerón, hasta que se lo llevó la muerte, resultó perfectamente legal: fue una verdadera revolución legalizada, lo que le quitaba la apariencia de revolución. De todos modos, el método no fue del todo rectilíneo. No hay que olvidar que Octavio intentó en un primer momento asaltar el poder por un golpe de mano, que fracasó. Luego, reforzando hábilmente su poder por una poderosa red de clientas, supo aprovechar las circunstancias políticas hasta que el poder le vino a ser ofrecido. Tal ofrecimiento fue entonces rechazado como ilegal, y, finalmente, lo asumió por vías constitucionales. El que Octavio supiera esperar y tuviera un tacto admirable para captar las oportunidades no quiere decir que su acceso al poder fuera la realización de un plan previamente programado. Después de todo, la base teórica más sólida del principado estaba en Cicerón. Cuando, ultimando las consecuencias de su propia obra, Augusto pensó en establecer una dinastía, las desgracias familiares vinieron a hacer este deseo imposible, y el principado quedó permanentemente gravado por esta dificultad para nombrar el sucesor. La teoría de la adopción del candidato senatorial vino a ser como una fórmula de compromiso entre la tendencia intrínseca de toda monarquía al dinastismo y el carácter primigenio del principado como simple defensa de la República. Pero esta misma grave dificultad puede referirse también al carácter equívoco que la figura del *princeps* ciceroniano tenía. La estela del pensamiento de Cicerón es así mucho más larga de lo que un juicio precipitado de sus oscilaciones políticas permite pensar.

Cicerón es realmente interesante. Como figura de la historia cultural europea, su alta significación no puede ser discutida; él fue el gran fundidor del pensamiento

griego en hormas occidentales. Sus escritos resultan siempre vivos para el lector moderno capaz de leer con atención; no, naturalmente, para el hombre estragado por la efímera lectura periodística. Pero también la personalidad política de Cicerón es interesante. Como hombre político, Cicerón fue el mejor orador de Roma, y un ferviente patriota, un fiel defensor de la constitución republicana, pero también un feliz precursor teórico. Sus mismas oscilaciones existenciales, su misma personal aporía le presentan precisamente como la figura más representativa de su momento histórico. Para hombres, como nosotros, colocados en un nuevo momento de crisis, Cicerón tiene una humanidad palpitante; su carne y hueso se perciben en él con mayor intimidad que en otras figuras más estatuarias de su época.

En esta ocasión de su bimilenario, procuremos superar el frío e injusto juicio de que a veces ha sido objeto, y acerquémonos a su personalidad con una mayor comprensión interior; porque tiene mucho que decirnos, él, que vivió en una continua peripecia personal dentro de un permanente estado de excepción.

X
«TYRANNIS» *

De un modo especial, la palabra «tiranía» evoca en la conciencia del hombre moderno una vieja doctrina que se dio en llamar, con un feo hibridismo, del «tiranicidio» y que, más escrupulosamente, denominaríamos de la «tiranoctonía». Con ciertos arraigos en el mundo helénico, —la gloria de Harmodio y Aristogeiton, matadores de Hiparco— y en el mundo romano —la discutida figura de Bruto, asesino de César—, tal doctrina se hizo muy popular a partir del siglo XII, cuando Juan de Salisbury se expresaba en estos esquemáticos y contundentes términos: «El Príncipe es una imagen de la Divinidad, y el Tirano es una imagen de Lucifer. El Príncipe, imagen de Dios, debe ser amado, honrado y venerado; el tirano, imagen de la maldad diabólica, ordinariamente, debe ser muerto». Tras esas huellas, a veces, con más prudencia, marchan otros autores, y con menos distingos, ya en el siglo XIV, el italiano Lucas de Penna, quien define al tirano «como aquel que oprime al pueblo por el dominio de la violencia», y añade: «por lo tanto, justamente es muerto el tirano». En el siglo XVI, todo el mundo sabe, está de gran moda la doctrina del tiranicidio y se hace famosa, sobre todo, con el libro de nuestro Padre Mariana sobre «el Rey y la institución real», libro que había de ser condenado a las llamas el 11 de junio de 1610 por el

* Conferencia compostelana de 1947 (inédita).

Parlamento de París, acusado de inducción para el asesinato del rey Enrique IV.

Pero no va a ser esta manoseada doctrina del tiranicidio la que nos ocupe esta tarde; entre otras razones, porque presumo que debe de estar vigente un decreto de 23 de mayo de 1767 por el que el rey Don Carlos III prohibió que cundieran en las universidades las doctrinas tiranicidas a las que tan aficionados se habían mostrado los Jesuitas, que el discutible monarca acababa de expulsar de España.

No. La tiranía es cosa mucho más antigua que el despotismo, es cosa distinta, y por eso nuestro intento se encamina a explicar el caracter de la tiranía originaria y rectificar así el ajuste que esa institución encuentra en la clasificación aristotélica de los tipos de gobierno. Con ello, si no me equivoco, habremos conseguido alguna luz para poder entender mejor aquellos nuevos tipos de gobierno de uno solo que parecen inclasificables.

1. Francamente, el tratamiento de la tiranía que Aristóteles nos presenta, no sólo es sumamente mezquino, sino que está impregnado de concepciones «modernas» dentro de la historia de la tiranía griega. A pesar de la afirmación fundamental de que la tiranía es una forma degenerada de la monarquía, cuando se trata de fijar los límites entre una y otra, nuestro gran filósofo no consigue salir airoso de la empresa. Distingue Aristóteles cinco tipos de monarquía:

En primer lugar, la monarquía de un generalato vitalicio, designado por herencia o por elección y dotado de poderes extraordinarios sólo para la guerra y para los asuntos religiosos. Una forma de reinado que Grecia conocía, en el que el rey tenía muy repartido su poder con la nobleza. En la mente de Aristóteles parece ser ésta la forma más pura de la monarquía.

El segundo tipo de reinado es el que se da en algunos pueblos bárbaros sometidos a un señor que tiene, según dice literalmente, «los mismos poderes que la tiranía»

—es decir, absolutos en todo momento— «bien que con carácter legítimo y hereditario». Señala así una nota distintiva que procura ampliar después con la observación de que tales reyes bárbaros no necesitan, a diferencia de los tiranos, una guardia personal de extranjeros, sino que la tienen de ciudadanos. Sobre esto volveremos más adelante.

En tercer lugar, enumera el tipo de reinado llamado esimnetía (αἰσμυνητεία), al que ya califica de tiranía, por ser un poder absoluto aunque de origen electivo. Una forma de reinado que es legal, pero no hereditaria, con duración determinada o de por vida, y que se dio entre los antiguos griegos.

Como cuarto tipo presenta Aristóteles el de la monarquía de los tiempos heróicos, consistente en un poder absoluto como el de la tiranía, pero consentido por los ciudadanos y legalmente hereditario; poder absoluto que tendió a convertirse en un poder principalmente militar y religioso, como el de la primera clase. Monarquía ésta que el filósofo no duda en llamar benéfica para los griegos de los antiguos tiempos.

Agrega por último un quinto tipo de rey, el rey patriarcal, cuyo poder absoluto es muy semejante a la potestad familiar.

De la tiranía propiamente dicha no habla Aristóteles en este capítulo décimo del tercer libro de su República. Ello se debe a que la considera como forma degenerada del reinado, según dice claramente en el capítulo quinto de ese mismo libro; como un reinado en el que el interés general es suplantado por el provecho particular del tirano. «La tiranía» —dice— «es una monarquía que tan sólo tiene por fin el interés personal del monarca».

Una distinción, como encontramos después en Suárez, del tirano por el título, es decir, el usurpador, y el tirano por el ejercicio, no se da en Aristóteles. En él incluso parece que se presenta preferentemente la segunda figura, puesto que el reinar en propio provecho y no para

bien de toda la comunidad es perfectamente compatible con la legitimidad del título regio.

Cuando al llegar al capítulo octavo del libro sexto, donde aparece una rúbrica especial sobre la tiranía, podríamos quizá esperar una formulación más clara y más precisa sobre los límites de lo tiránico, el filósofo vuelve a defraudarnos, porque afirma que tan sólo quiere hablar de ella para «completar nuestras indagaciones» y «no porque valga la pena detenerse en ella mucho tiempo». Cierra los ojos, pues, a uno de los capítulos más importantes la la historia política de Grecia, con una obcecación parecida a la de aquel petulante prohombre de nuestro parlamentarismo decimonónico que afirmaba solemnemente que «el arte nunca había florecido bajo las tiranías».

Nuestra confusión aumenta al ver que Aristóteles llama allí tiranías a los tipos segundo y tercero de reinados, es decir el de los bárbaros y el de los esimnetas. Tipos constitucionales, nos dice, que «eran monárquicos en cuanto debían su existencia a la ley y a la voluntad de los súbditos, pero tiránicos por cuanto su ejercicio era absoluto y totalmente arbitrario». Francamente, Aristóteles es moderno ahí.

A continuación, como consciente del embrollo ocasionado, aclara que hay una tercera especie que merece más particularmente el nombre de tiranía, y que no es otra que el reinado absoluto en provecho del monarca. Por último, recurre a una consideración patética con que salir del tema: tal reinado tiránico es de violencia, dice, porque «no hay corazón libre que sufra con paciencia un gobierno semejante».

Todavía vuelve a barajar los dos conceptos de reinado y tiranía en el libro octavo, capítulo octavo, a propósito de las causas de la caída y de la conservación de las monarquías. En nuevo intento de distinción, parece apuntar un enfoque que le hubiese podido servir para un tratamiento más coherente de toda la materia. La tiranía, nos dice, es la peor de todas las formas

de gobierno, porque acumula los defectos de la oligarquía y de la demagogia, y se distingue de la verdadera monarquía porque el rey sale del seno de las clases altas, merced a las acciones brillantes que su virtud le impone o de la fama no menos merecida de su estirpe, en tanto el tirano «surge del pueblo y de las masas para enfrentarse con los ciudadanos poderosos de cuya opresión se empeña en defender al pueblo». Como si hubiese ido demasiado lejos, Aristóteles vuelve un poco sobre su antiguo terreno, al añadir que «la aspiración del tirano es el goce, y la del rey, la virtud», que «el tirano piensa principalmente en el dinero, y el rey, sobre todo, en el honor».

Confluyen así, en el tratamiento aristotélico de la tiranía, ideas que parecen reflejar antiguas realidades con tópicos de la más popular doctrina antitiránica de su tiempo. El resultado es confuso en extremo. Al no hablar claramente sobre el caracter originario de tan importante institución, contribuyó poderosamente a perennizar una como caricatura de la tiranía que en nada podía distinguirse ya de lo que hoy llamamos despotismo.

Importa, por lo tanto, puntualizar el genuino perfil de la antigua tiranía.

2. Las dificultades con que parece tropezar Aristóteles para distinguir la tiranía del reinado obedecen, en el fondo, a que, pese a la caricatura del tirano, la tiranía más antigua era simplemente otro nombre para la monarquía, y en nada esencial se distinguía de ella, como tampoco había diferencia entre la esimnetía y el reinado, o entre aquélla y la tiranía.

La etimología de «tyrannos», el tirano, y de «tyrannis», la tiranía, no parece del todo líquida, pero lingüistas de autoridad no dudan en relacionar esas palabras con el nombre Turan, que es el de la diosa Afrodita entre los etruscos, y significa «la diosa de la ciudad». Era, en efecto, la diosa a que se encomendaba en Asia Menor la protección de las ciudades. Tirano vendría a decir, pués, tanto como «el de la ciudad», «el señor de la ciu-

dad», el rey de la *polis*. Se trata, así, de una palabra de origen probablemente lidio, pues de Lidia, como es sabido, nos dice Heródoto y nos confirman las modernas investigaciones que procede el etrusco.

Tirano es, pues, para los del Asia Menor, el rey de la ciudad. *Tyrannos* y *basileus* indistintamente, en la más antigua literatura. Si, de todos modos, la tiranía tendió a distinguirse de la monarquía tradicional, de la *basileia*, ello se debe a las especiales circunstancias políticas de las ciudades del Asia Menor.

En los siglos VII y VI antes de Nuestra Era, esas ciudades habían adquirido un respetable desarrollo industrial y técnico, en tanto nuevas ideologías racionalistas y antitradicionales encontraban allí su patria más cómoda. Las viejas aristocracias se veían desbordadas por la marcha de los tiempos y perdían sus recursos y su prestigio en enervantes luchas interiores. En tales condiciones de crisis y de disensión, de stásis, era frecuente que de la masa popular y progresiva surgiera un hombre decidido que se apoderase de las riendas del poder y se hiciera rey de la ciudad: ese era el *tyrannos*, el tirano. Su poder era anticonstitucional, pues había irrumpido en un mecanismo legal que lo desconocía, pero de ningún modo era antipopular, ya que precisamente había triunfado merced al favor del *demos*. El tirano era, por su origen, francamente democrático y hasta, por su actitud, demagogo. «El pueblo es el que engendra al tirano» —dice Platón—, y, efectivamente, demagogos fueron la mayoría de los antiguos tiranos.

Florecida en ese ambiente progresivo y espiritualmente desarraigado de las ciudades del Asia Menor, la tiranía se dio también en Grecia, principalmente en las ciudades del Istmo, y alcanzó una gloria imperecedera en Atenas con los Pisístratos. Posteriormente, había de florecer también en Sicilia. Tampoco en Grecia apareció al principio como algo esencialmente distinto de la monarquía. Pero la monarquía tradicional, como dijimos, tenía su poder muy compartido con la nobleza, de suerte que

se podía tener cierto escrúpulo en llamar *basileus* a ese nuevo rey, al estilo de Jonia, que había irrumpido precisamente con un signo anti-aristocrático. Es natural que, sobre todo los enemigos del tirano, procurasen llamarle con el nuevo nombre venido de Oriente y reservar el de *basileus* para el buen rey de los tiempos aristocráticos. Así, pues, si todavía en Píndaro y en Heródoto aparecen ambos nombres empleados indistintamente, luego aparece cierta tendencia a emplearlos con distingos. El tirano era siempre un usurpador.

Usurpador: es exacto, porque su poder era anticonstitucional, pero eso no quiere decir de ningún modo que actuase egoístamente, en beneficio exclusivo de sus privativos intereses, contra el interés y contra la voluntad de su *demos*. Por más que las referencias históricas han sido viciadas por la caricatura del tirano que en tiempos posteriores se maquina y divulga, los datos que tenemos sobre los antiguos tiranos no nos hacen pensar para nada en un gobierno de violencia y de perjuicio para la ciudad. Por el contrario, no suele faltar la evidencia de un aplastante consentimiento popular. El pueblo veía en el tirano el salvador que le libraba de la decadente e incapaz aristocracia. A veces podía ser un noble, que no adolecía de los vicios de su casta; otras veces, un alto magistrado o jefe militar, incluso verdaderos reyes, que rompían las cadenas constitucionales que limitaban su poder y, con el apoyo del pueblo, se erigían en tiranos; otras veces, en fín capitostes audaces, de arraigo popular, que llegaban a conquistar el poder. En ningún caso era el tirano un representante de la clase capitalista, por más, que él particularmente pudiera ser un hombre rico. Como dice Platón, como parcialmente deja ver Aristóteles, como nos prueban los mismos datos históricos, el tirano nacía del pueblo para librar a la ciudad de una tradicional e incapaz oligarquía de la nobleza.

Tales tiranos de la antigua Grecia fueron los verdaderos forjadores de la unidad interna y de la fuerza expansiva de las ciudades. Constructores de edificios, embelle-

cedores de la ciudad, se distinguieron por su espíritu ordenador y hasta ordenancista. La pasión por lo reglado, por la organización racional y exacta de toda la ciudad les dominaba, y no podían tolerar bajo su gobierno ningún brote de las tradiciones oscuras que tenían cobijo, como fuerzas de la naturaleza, entre los pliegues mal definidos, poco arquitectónicos, de la constitución aristocrática. Era el del tirano imperio de la razón, de la fría razón, al menos tal como a él se le figuraba. No en vano había surgido la tiranía en el mismo terreno en que florecieron las filosofías desarraigadas que tenían la pretensión de explicarlo todo, de espaldas a la tradición y a las divinidades locales, con fórmulas de pura razón. Y esa razón, aplicada a la vida política, se convertía necesariamente en un despiadado utilitarismo. Nada de fantasías nobiliarias; el tirano buscaba lo útil, lo eficiente, la prosperidad de la *polis*, su rendimiento económico. Para ello, ordenaba incesantemente, fiscalizaba, vigilaba, cortaba toda eminencia, todo lo que sobresalía de la línea recta que sobre la masa viva de la sociedad había trazado su fría razón; una razón de estructura que fácilmente se convertía en motivo de «razón de estado». De ese modo, el tirano se hacía encarnación de la *polis* toda; su gloria, sus éxitos, eran los de los ciudadanos, y en ellos se fomentaba así el orgullo de pertenecer a una ciudad tan ordenada, bella y eficiente: el patriotismo local.

El principal defecto de la tiranía, consideradas las cosas desde el criterio de la mayor bondad por la mayor duración, era que, aún siendo el suyo dominio de una estirpe, como agudamente señala Wilamowitz, carecía de certidumbre para el orden de la sucesión. Es verdad que algunas veces el hijo de un tirano sucede a su padre, pero, por lo general, resultaba exacto aquel dicho que nos transmite Eliano (6,13) de que «la divinidad no deja prosperar las tiranías hasta la tercera generación».

El hacerse dueño de la *polis* por un golpe de audacia no deja de tener su encanto. Así lo siente aquel personaje de Luciano que dice: «No me apetece ser rey por herencia, sino como bandido al frente de treinta camaradas leales, hasta llegar a ser cincuenta mil; entonces sojuzgaríamos a Grecia y conquistaríamos el Oriente». Esto, es verdad, tiene su encanto, pero, ¿cómo garantizar que el hijo herede del padre tanta virtud, tanta osadía y tan buena suerte? El rey por herencia, en cambio, no necesita nada de eso, sino tan sólo el haber nacido en lecho real.

Así, pues nuestros buenos tiranos de la antigua Grecia no solían conseguir la duración, la continuidad en sus descendientes. Era ése su principal defecto.

3. ¿Cómo se explica el tránsito de esa imagen del buen tirano antiguo, fomentador de las artes, embellecedor de la *polis*, legislador recto y prudente, a la idea del tirano cruel y despótico, a esa forma degenerada de la monarquía que vimos en Aristóteles y prevalece como tópico popular en nuestros días?.

Ya en Tucídides (I 17), en razón de su tendencia aristocrática, se distingue claramente entre las respetables monarquías hereditarias de antaño y las nuevas tiranías demagógicas, que, a juicio del gran historiador, habían impedido, con su reconcentración localista, el florecimiento de un espíritu comunitario panhelénico. Pero es en su contemporáneo Sócrates y sobre todo en Platón donde se puede observar el nuevo giro de las ideas.

Sócrates, el buen Sócrates defensor de las tradiciones políticas y del culto a las divinidades locales, tal como nos lo ha presentado magistralmente Antonio Tovar en su bello libro, tenía que chocar necesariamente con el espíritu ordenancista, utilitario, racionalista de esa tiranía oriunda del clima desarraigado de las costas del Asia Menor. En efecto, de un cierto régimen de tiranía en Atenas se cuenta que le fue prohibido a Sócrates el«razonar». Precisamente porque aquel razonar socrático se colocaba contradictoriamente en defensa de todo lo que de oscuro y de irracional tenía el viejo poso tradicional y religioso de la vida ciudadana, con el que la tiranía era en absoluto

incompatible. Nada raro, por tanto, que ya en la versión jenofontíaca de la doctrina de Sócrates se distinga entre el rey y el tirano. La palabra forastera se impregnaba así de un sentido peyorativo, como expresión de una actitud desmesurada, de violencia, de *hybris*; en tanto la idea del buen *basileus* tendía a estilizarse con todas las ventajas morales.

En Platón, la tiranía es ya un régimen de *anomia*, de ilegalidad, claramente distinto a la justicia del buen rey. Tirano es ya propiamente el rey que gobierna contra la justicia y la razón, contra el bien de la comunidad; el rey que odia y es odiado por los filósofos, el mal rey. Las tintas peyorativas de esa representación se acentúan, como vimos, en Aristóteles. No es ya el origen anticonstitucional, la usurpación, lo que distingue al tirano, pues un usurpador también puede gobernar según los dictados de la recta filosofía, sino su conducta desmesurada, su *hybris*, lo cual es compatible con una legítima titularidad. Es consecuente que en ese orden de ideas la muerte del tirano fuese considerada como una gesta gloriosa. Todos los jóvenes ansiosos de gloria querían imitar el ejemplo de Harmodio y Aristogeiton. ¡Toda una literatura en torno a ese hecho!... naturalmente, sin decir que aquella muerte había sido ineficaz para desterrar la tiranía de Atenas, que se recrudeció aún cuatro años más en la persona del tirano Hipías.

Paralelamente a ese cambio de las ideas, se puede observar un cambio en la realidad misma de la tiranía. Como suele ocurrir, no se puede decir si las ideas fueron determinadas por las realidades o si la misma realidad obedeció a la fuerza de las ideas. Ambos cambios, en todo caso, fueron conexos. Desde el siglo v antes de la Era Cristiana, nos encontramos con otra imagen real del tirano. Ese ya se acerca más a la caricatura, al amo despótico y egoista que gobierna la comunidad en propio provecho, contra los intereses de la comunidad. Las sombras se han acentuado en su figura. Ahora suele ser un militar que puede aprovecharse de fuerzas populares

lo mismo que de fuerzas antipopulares. Grecia conoce ya formas constitucionales de democracia y el nuevo tirano no es aborrecido sólo por la aristocracia, sino principalmente por la democracia, lo que no obsta para que en los momentos de lucha y tensión todo bando vea en la tiranía la forma más adecuada para aplastar al enemigo. El tirano gobierna por la violencia y contra la comunidad. De ahí ese rasgo característico que vimos recogido en Aristóteles: la necesidad de una guardia extranjera. «Son ciudadanos armados» —dice— «los que velan por la seguridad de un rey; en tanto que el tirano sólo confía la suya a extranjeros». Tracio era, por ejemplo, el soldado que, espada en mano, registraba previamente, según se cuenta, la alcoba de la mujer del tirano Alejandro de Feres. Y en las últimas tiranías, en la época helenística, las guardias de los tiranos son siempre de bárbaros galos. Esto quiere decir que el tirano de la nueva época no cuenta, no puede contar ya con el apoyo de la comunidad; su fuerza es exótica, mercenaria, enemiga de la comunidad. En el antiguo tirano se trataba de una expresión de íntimas reservas de la ciudad que irrumpían para superar una crisis de la misma; ahora es algo extraño que adviene para sojuzgar a la comunidad. En este sentido, se puede decir que la existencia de una guardia personal extranjera denota una actitud tiránica al nuevo estilo. El tirano que se resguarda bajo esa protección extranjera se hace él mismo ajeno a la comunidad y, por lo tanto, el que le mata, no mata ya a un conciudadano, a un enemigo interior, sino a un enemigo de la comunidad, a un *hostis*, según la terminología romana. No es ya una crisis de enemistad —*inimicitia*— la que se da en ese supuesto, sino de franca hostilidad. Por eso parece lícita la muerte del que así tiraniza a la comunidad.

4. La distinción entre el rey y el tirano quedó consumada, se popularizó, y tanto cínicos como estoicos hicieron con ella un baluarte de su propio teoría política.

El aspecto ético del problema, centrado por Aristóteles, cobró en ellos una intensidad especial, en congruencia con la peculiar actitud filosófica.

En una pieza de las llamadas «Actas de los mártires paganos de Alejandría», especie de panfletos antisemitas y antirromanos impregnados de filosofía cínico-estoica, nos encontramos a un tal Apiano, embajador de Alejandría, que se querella ante el emperador Cómodo a causa de las ofensas padecidas por su patria. El Emperador le interrumpe: «¿No sabes tú con quién estás hablando?», a lo que Apiano responde: «Lo sé. Yo, Apiano, estoy hablando con un tirano». —«No ¡con un rey! »— protesta enérgicamente el otro. Entonces, con la acostumbrada insolencia, le objeta Apiano: «No digas eso. A tu padre, el divino Antonino, sí que le convenía la dignidad imperial. Y mira las razones: en primer lugar, era un filósofo; en segundo lugar, no era codicioso; en tercer lugar, era amante del bien. Tú, en cambio, tienes todo lo contrario de estas virtudes: tiranía, codicia e ignorancia». Tras otros incidentes, Cómodo ordena la ejecución del altivo gimnasiarca de Alejandría.

En esta pequeña muestra se nos presenta el tópico cínico-estoico en todo su popular y simple esquematismo. La tiranía no es ya una forma de gobierno, ni siquiera una forma depravada, sino propiamente un vicio que puede darse en cualquier individuo, incluso en relaciones puramente privadas. El estoico Séneca llama tirano a su propio espíritu, cuando dice en una de sus epístolas (114,24), que aquel es «unas veces un rey, otras, un tirano; pues cuando se hace impotente, ambicioso, enervado, incurre en la calificación detestable y cruel, y se hace tirano».

Estamos bastante lejos del buen tirano originario, cuya usurpación demagógica quedaba como justificada por el estado caótico, de *stasis*, de una sociedad en corrompida oligarquía. La idea del tirano se esquematizó en ese sentido de abuso de poder, independientemente de la legalidad o ilegalidad del título. También el príncipe legítimo podía reinar como tirano, en tanto el usurpador podía llegar a ser un buen rey, y tan buen rey que los filósofos pudieran entenderse con él. Los filósofos, que no son ya, como Sócrates, defensores inteligentes de lo tradicional, de lo irracional inclusive, sino despiadados racionalistas, al modo de aquellos físicos de la Jonia, cuya actitud filosófica también se emparentaba con la de los antiguos tiranos ordenancistas. El nuevo tirano se hace, en cambio, grotesca caricatura de la ignorancia, de lo irracional, de lo antifilosófico, y hasta tal punto llega a juzgarse su incompatibilidad con la filosofía, que, si Periandro pudo ser tirano y filósofo a la vez, la historiografía posterior hubo de desdoblar su personalidad en dos, para poder así distribuir los inconciliables caracteres.

Cuán intensamente influyeron las ideas platónico-aristotélicas en el sesgo de la nueva versión del tirano es cosa que se entiende por sí misma.

5. Aclarado así el giro que se impuso en la estimación de la tiranía, y delatado el defectuoso ajuste de aquella institución en la teoría política de Aristóteles, invito ahora a mis oyentes a meditar sobre esas formas de poder unipersonal que, florecidas en las últimos tiempos, parecían inclasificables según el cuadro clásico de Aristóteles. Me refiero a lo que podríamos comprender bajo el concepto amplio del caudillaje, o quizá, para evitar una concreción equívoca, del «directorismo».

No cabe duda de que, al ser poderes de uno solo, del director, conductor, guía, jefe o como quiere que se le llame, deberían encajar dentro de la idea de la monarquía. Por el contrario, el mundo se ha resistido a clasificarlas como tales monarquías: no parecían merecer el nombre de reyes. En efecto, las monarquías que el mundo civilizado conocía, los reyes supervivientes, eran distintos; eran reyes y monarquías constitucionales, es decir, con una intensa participación del poder con organismos políticos que venían a quitar al rey casi todo su

poder. Resultaba, pues, algo duro el llamar también reyes a esos nuevos personajes que, apoyados en un poderoso movimiento demagógico, irrumpían en la normalidad constitucional, desbarataban la estructura del estado y se asentaban como verdaderos señores, como soberanos absolutos, para implantar una nueva concepción de raigambre democrática. En algún caso, como en Italia, incluso se mantenía, aunque vaciada de todo contenido positivo, la figura del viejo rey constitucional.

No es que se olvidase que muchos reyes en la historia lo habían sido en virtud de una victoria o de un asesinato; tampoco se olvidaba que podía haber reyes por elección popular, pero, con todo, resultaba demasiado duro el confundir los buenos reyes inofensivos a que el mundo estaba acostumbrado, con esos tremendos personajes. Incluso en algún caso en que el nuevo señor se había valida para escalar el poder de una legítima elección que le elevó a una alta magistratura, desde la cual reformó todo el estado, como ocurrió en Alemania, tal legitimidad parecía insuficiente para dar paso al nombre del rey. Por lo demás, demagogos todos esos jefes, procuraban rehuir tal calificación, que se hallaba rodeada de una aureola francamente anti-democrática. ¿Cómo calificar esos nuevos engendros?

La palabra dictadura parecía estar a la mano para designar el nuevo tipo de organización política, pero la designación era totalmente inexacta, y por eso no prosperó. Totalmente inexacta porque, aunque la dictadura también suponga una competencia ilimitada y una suspensión de la normalidad constitucional, tiene, sin embargo, un carácter de interinidad que le es esencial. El dictador surge como reserva prevista por la misma constitución para superar un momento de peligro; es, en este sentido, un defensor de la constitución. Los nuevos señores, en cambio, nunca se propusieron restablecer la antigua normalidad constitucional, sino, por el contrario, suplantarla por una organización y un sentido político absolutamente nuevos.

Hechas las aclaraciones que anteceden sobre el carácter de la antigua tiranía, creo que no hay dificultad para clasificar tales regímenes políticos como tiranías, siempre que sepamos prescindir de la moderna caricatura de aquella antigua y respetable institución. Como las antiguas fuerzas de Grecia, también los nuevos soberanos surgieron en un momento de caos, cuando una organización oligárquica se hallaba en *stasis* y desbordada por una avasallador movimiento democrático y progresivo. También ellos fueron demagogos y se presentaron como salvadores del pueblo. También ellos se dedicaron a construir grandes monumentos, a embellecer sus ciudades, a procurarse un poder expansivo, a ordenarlo todo según dictados eficientes de racional utilidad, a fomentar el patriotismo local, es decir, nacional, aun a costa de impedir un superior espíritu de concordia —recuérdese la censura de Tucídides contra el excesivo localismo de los antiguos tiranos—, es decir, a impedir la realización de una comunidad internacional. También alguno de ellos dio ocasión a un reverdecer, algo raquítico y vergonzante, es verdad, del *pathos* tiranicida.

También ellos, por fín, fueron víctimas de una burda caricatura fabricada por sus enemigos y llamada a prevalecer quizá en la memoria de las futuras generaciones.

6. Terminamos. El clásico esquema aristotélico recobra así su plena vigencia: no caben más tipos de gobierno posibles que la monarquía, la aristocracia y la democracia. Esas formas modernas a que nos referimos son monarquías, pero que no adoptaron tal nombre por contraposición a la forma de la monarquía constitucional que se conocía en el momento de su aparición, de la misma manera que los antiguos tiranos de Grecia tampoco podían ser plenamente identificados con los tradicionales reyes de entonces. El hecho de que se tropezase con tal dificultad tiene un sentido que supera la simple vacilación sistemática del teórico o del vulgo. Quiere decir que tales soberanos no habían encontrado su ver-

dadero estilo monárquico. Porque el poder de uno solo puede surgir con caracter excepcional, como dictadura incluso, y puede después forjarse las esperanzas de una continuidad y desear una larga duración, como debe desear todo buen gobierno, y así lo intentaban los buenos antiguos tiranos de Grecia y de hoy, pero para conseguir realmente tal continuidad, sobre todo para garantizar la certidumbre de la sucesión, debe encontrar su auténtico estilo monárquico, es decir, debe investirse del título de la realeza. Porque esa realeza es la que dota al poder de una seguridad que trasciende de toda justificación, en tanto que el tirano depende del capricho del *demos* y debe vivir en una constante justificación de sí mismo.

Investirse del título; revestirse de las insignias reales; llamarse rey; ser propiamente rey. ¿Cómo puede conseguir el esimneta, el buen tirano, el benéfico usurpador que vela por los intereses de la comunidad, que se produzca esa maravillosa transformación? Las insignias, los símbolos de la monarquía yacen abandonados... ¿Bastará que la corona sea colocada sobre la cabeza? ¡Ahí está el problema!

XI
TIRANICIDIO Y DEMOCRACIA*

1. La doctrina tradicional afirma un deber, por parte de los súbditos, de obedecer al poder constituido. Por otro lado, la doctrina de los moralistas modernos afirma otro deber de los súbditos: de defender activamente el bien común en la lucha política del Estado. Estos dos deberes se consideran compatibles partiendo del supuesto de que aquella lucha política puede hacerse por la dialéctica legal de las instituciones ordenadas para influir en la opinión pública, como son los medios de comunicación, las asociaciones y actos de propaganda política, y de los medios legalmente previstos para la elección de los gobernantes, es decir, el sufragio. Partiendo de este supuesto, la lucha por cambiar el gobierno legalmente constituido resulta compatible con la obediencia al mismo, pues la obediencia no impide la acción para cambiar al gobierno actual: se obedece al gobernante actual, pero se puede, al mismo tiempo, luchar para desplazarlo. Se comprende que los moralistas de hoy, que suelen partir de ese supuesto idealizante, no sientan la necesidad de cambiar su doctrina; cuando alguien que protesta contra el gobierno actual acude a ellos, suelen decirle: «no dude en hacer todo lo legalmente posible para cambiar, según su conciencia, el gobierno actual, pero siempre conforme a las leyes dadas por este mismo gobierno». En

* Escrito inédito de 1977.

efecto, esos moralistas suelen partir del supuesto complementario de que todas las leyes son justas y obligan en conciencia; pues la ley injusta no es ley, pero no se concibe que la declaración de esta injusticia dependa de un criterio particular.

En realidad, estos presupuestos de nuestros moralistas no son hoy reales, sino utópicos. Porque los gobiernos cuentan con recursos suficientes, mediante el control de los medios de comunicación, la persuasión sobornante, la conjura con los jefes, las ayudas internacionales, la mentira, la coacción, la misma manipulación de los escrutinios, etc., para impedir la influencia de los súbditos disconformes, hasta el punto de que la lucha legal resulta inútil, y muchas veces ridícula, precisamente por parecer inconsciente de su propia inutilidad.

2. No queda entonces más recurso que el de la lucha ilegal, que implica desobediencia al gobierno legalmente constituido. Los dos deberes enunciados al principio —el tradicional de la obediencia y el nuevo de la participación activa— se hacen así incompatibles. Esta incompatibilidad resulta explicable, de todos modos, si tenemos en cuenta que ambos deberes no fueron enunciados simultánea y conjuntamente, sino que el segundo vino a superponerse sobre el primero muchos siglos después. San Pablo (*Rom.* 13, 1-7 y *Tit.* 3. 1) hablaba del deber de obediencia, incluso a un soberano tan despótico como era el emperador Nerón (que acabó matándole), porque San Pablo no imponía al cristiano el deber de influir políticamente en el gobierno: ningún cristiano de entonces se sentía obligado a hacer lo posible (tampoco lo legalmente posible, que era prácticamente nada) por desplazar a Nerón de su trono. Por lo demás, era evidente que, si en aquella época, se hubiera sometido a sufragio democrático el poder de Nerón, la victoria de éste hubiera sido aplastante; ya la aceptación popular de su matanza de cristianos podía ser un claro indicio para un sondeo de opinión. Para San Pablo, el cristiano debe sufrir resignadamente al gobernante despótico, y hay que rezar por él: aun siendo despótico, representa en cierto modo el poder divino para hacer justicia.

3. La doctrina católica posterior quiso buscar un complemento a esta doctrina Paulina mediante el recurso de la eliminación violenta del poder tiránico, y así algunos teólogos defendieron la licitud del tiranicidio, entendiendo por «tirano» al gobernante despótico, contrario a la ley de Dios. En una época de gobiernos monárquicos, esta solución resultaba bastante práctica, pues se consideraba que el rey, al hacerse tirano, había perdido su legitimidad, y, en consecuencia, no debía ser obedecido, pues no era poder legítimo. Luego, una vez muerto el tirano, eran grandes las probabilidades de que su sucesor, escarmentado, no volviera a perder por abuso despótico su legitimidad de origen. La doctrina del tiranicidio resultaba, esto sí, algo peligrosa por la misma indeterminación del concepto de tiranía, es decir, por el riesgo de que el exceso despótico pudiera ser subjetivamente apreciado, ya que no existía una institución útil para declarar fehacientemente cuándo se había incurrido en «tiranía». Este gran riesgo fue lo que impidió que la doctrina del tiranicidio lícito se hiciera general. Se había divulgado esta doctrina en España, bajo los Austrias, cuando no podía sospecharse que aquellos cristianísimos reyes pudieran convertirse en tiranos, pero luego fue prohibida bajo los Borbones, dinastía francesa, que no contaban con tan cristiano prestigio; en efecto, fue Carlos III, rey poco católico, quien prohibió que se enseñara en las universidades españolas la peligrosa doctrina del tiranicidio. Los Borbones se reservaban el derecho de ser despóticos.

La doctrina del tiranicidio lícito es lo mejor que el pensamiento católico ha ideado, a lo largo de los siglos, para completar la doctrina Paulina de la obediencia, sin desmentirla. En efecto, era la distinción entre legalidad y legitimidad la que permitía privar, del respeto debido

por los súbditos, a los reyes que perdían su legitimidad por abuso tiránico. Se distinguía a estos efectos, entre la legitimidad de origen —la de la sangre, en una monarquía dinástica— y la llamada «legitimidad de ejercicio». Esta última no era positivamente habilitante como la de origen, sino que tenía en realidad el efecto negativo de no desvirtuar la de origen por el abuso despótico de la potestad. Esta se adquiría por la legitimidad de origen, pero podía perderse por la ilegitimidad en el ejercicio.

Sin embargo, la doctrina del lícito tiranicidio, nacida en un contexto histórico monárquico, resulta de difícil aplicación en el contexto democrático de nuestros días, ya que, en un planteamiento puramente democrático, no puede hablarse de una legitimidad distinta de la legalidad. Así, en tanto se cumple la legalidad formal, el poder debe ser respetado, conforme a la doctrina Paulina, aunque sea materialmente tiránico, por ejemplo, porque las mismas leyes se lo permiten, lo que no es difícil, ya que las leyes las hace, en realidad, el mismo gobierno: todo gobierno puede legalizarse fácilmente, puesto que es él quien hace las leyes.

4. Cabe pensar, pues, en la posibilidad de adaptar la antigua doctrina católica del tiranicidio a las circunstancias del Estado democrático moderno.

Lo primero que resulta bastante claro es que, precisamente por la despersonalización propia de la democracia, el recurso de matar al gobernante no resulta ya eficaz, puesto que, ordinariamente, son grupos o partidos los que pueden abusar del poder y no necesariamente hombres singulares, pues el gobernante democrático es, por su mismo carácter, un ente fungible. Es más, la muerte del gobernante de turno, en vez de hacer rectificar al grupo que lo mantenía en el poder, puede exacerbarlo y, desde luego, provocar la adopción de medios de mayor seguridad para evitar una repetición del atentado. En definitiva, salvo casos muy excepcionales, la muerte

de la persona de un gobernante no pone hoy un fin al abuso del poder, antes bien lo agrava.

Se diría, en cambio, que así como el punto débil de la tiranía personal estaba en la vulnerabilidad del trono, el punto débil de la democracia está en la necesidad de un gran aparato técnico eficaz. Así, el ataque a la democracia despótica puede buscarse, mejor que en el tiranicidio, en el entorpecimiento de la máquina burocrática, en el sabotaje continuo, aunque sea en cosas aparentemente insignificantes, del funcionamiento de la máquina estatal, porque un grano de arena en el rodaje de la máquina burocrática es suficiente para intranquilizar a los responsables de la misma, y una acción semejante, masivamente multiplicada, puede conseguir el desplazamiento del grupo tiránico. Es más, como tal tipo de sabotaje, para ser eficaz, debe ser masivo, su éxito vendría a probar fehacientemente que tal gobierno no contaba con el beneplácito de sus súbditos. Porque sería inútil poder exhibir un escrutinio electoral altamente favorable si luego la realidad demostraba que esos mismos votantes favorables persistían en un sobataje sistemático y eficaz de la máquina estatal.

5. Uno de los campos en los que esta lucha ciudadana contra el despotismo democrático puede tener mejores efectos es el de la Hacienda pública, es decir, la subversión fiscal. Porque contra las infracciones fiscales aisladas cabe todavía una reacción eficaz del gobierno, pero si en un momento dado existe un consenso suficientemente general de subversión fiscal, el incumplimiento masivo de los deberes fiscales deja desarmado al gobierno, pues puede éste llegar a perder los medios para organizar incluso la misma represión del fraude fiscal. Por lo demás, siendo siempre propensa la naturaleza humana a evitar el empobrecimiento innecesario, la propaganda del fraude fiscal tiene probabilidades de encontrar siempre fieles secuaces. A esto debe unirse la gran ventaja de la antigua y benéfica teoría de los antiguos moralistas,

según la cual las leyes fiscales son *mere poenales*, es decir, no obligan en conciencia, y mucho menos obligan cuando la conciencia las rechaza como injustas. En realidad, la mejor manera de probar que las leyes fiscales parecen justas al pueblo está en el cumplimiento voluntario de las mismas. El consenso de los partidos dominantes en el momento de aprobarse las leyes fiscales no es nunca tan fehaciente como la renuncia popular al fraude fiscal, a pesar de la conciencia de que tales leyes, por sí mismas, no obligan moralmente.

Naturalmente, el campo de la subversión fiscal con ser especialmente importante, no es el único, y la misma práctica subversiva puede ir descubriendo en cada momento los puntos más débiles de la máquina burocrática estatal. El creciente uso de máquinas computadoras da al gobierno una enorme eficacia en la Administración, pero no hay que olvidar que el perfeccionamiento técnico conlleva la mayor gravedad de la «emergencia», de suerte que un sabotaje sistemáitco de las computadoras oficiales puede llegar a inmovilizar la acción del gobierno combatido.

Si no nos resignamos a mantener puramente la doctrina Paulina de obediencia al poder despótico, aboliendo cuanto dicen los moralistas modernos sobre el deber moral de participación política, la doctrina católica debería esforzarse por sustituir la doctrina del lícito tiranicidio, hoy poco eficaz, pero la del lícito sabotaje a la máquina estatal, única viable para producir el desplazamiento de un poder que abusa de la legalidad por él mismo constituida.

6. En conclusión: en tanto la tiranía fue personal, el recurso de resistencia pudo ser la muerte del tirano, pero desde que la tiranía se hace mediante una máquina burocrática, y muchas veces simples computadoras sin corazón, el tiranicidio solo puede consistir en el sabotaje masivo a esa máquina. Es evidente que esta nueva forma de resistencia puede producir consecuencias más graves para la buena marcha de la vida social, pero esto no es más que una consecuencia del mismo planteamiento democrático; por eso mismo la resistencia debe ser masiva. También las guerras entre pueblos democráticos son mucho más dolorosas para la población civil que las guerras de los reyes de antaño, que eran duelos entre ejércitos, y no entre pueblos; también el desgaste social —y el gasto público— de la lucha política en un Estado democrático es incomparablemente mayor que el de las rivalidades en los pasillos del Palacio. La Democracia totaliza políticamente la convivencia, y no puede menos de agravar estas consecuencias adversas de la vida política y de la guerra.

XII

LA LIBERTAD*

1. La palabra «Libertad» opera en la Historia como una fuerza del espíritu, una fuerza incomparable e irresistible. En nombre de la Libertad pueden haberse cometido crímenes, sí, pero también se han cumplido muchos actos de heroísmo ejemplar, sacrificios que dignifican al hombre y confirman la impronta divina de su creación. Por su misma universalidad, por sus múltiples aspectos, por su misma fecunda agresividad dialéctica, este importante concepto puede resultar equívoco e intencionadamente confuso; es por ello un grave imperativo de responsabilidad intelectual el precisar sus verdaderos contornos, distinguir claramente los posibles sentidos y señalar su auténtica función para la sociedad moderna en que vivimos.

2. Ante todo, la libertad tiene un sentido negativo. Quiere decir la ausencia de un impedimento, de algo que nos ata. Estar libre es estar suelto de una atadura; lo que podría decirse, no sólo de las personas, sino también de los animales o incluso de las cosas.

Este sentido negativo es el sentido originario de la palabra latina *libertas*. Libre es, en la genuina mentalidad romana que acuñó el vocablo, el que no está sometido a un dueño (*dominus*). Son libres por excelencia (*liberi*) los hijos, que están sometidos a un padre, y no a un dueño, como están, en cambio, los esclavos (*servi*).

---

* Conferencia en el Instituto de Enseñanza Media de El Ferrol, de 1957; publicada luego en «Nuestro Tiempo» 1961.

También son libres los animales que no son animales domésticos, domados o enjaulados, pues también ellos carecen de dueño. Asimismo son libres, en el mundo romano, las ciudades que no viven sometidas al dominio de un rey, las ciudades que carecen de señor. Por ello mismo, el gobernante que niega su propio señorío o realeza sobre el Pueblo Romano, y se presenta como un padre, no impide que sus súbditos se llamen y sientan libres, aunque, de hecho, su paternal gobierno se aproxime bastante al de un rey. Tal es el caso de Octavio Augusto y sucesores, que abominaron del título dominical, odioso para la tradición romana, y ostentaban el de «padre de la patria»; aunque la forma republicana había sido realmente abolida, podía hablarse todavía de *libertas*. Esta desapareció, en cambio, cuando los emperadores empezaron a llamarse señores (*domini*) de sus súbditos, aludiendo expresamente a su poder de dominación.

Precisamente por su sentido negativo, la libertad es indivisible. No se puede ser en parte hijo y en parte esclavo; no se puede tener dueño a la vez que padre. La libertad atañe al núcleo esencial de la personalidad humana; sirve para discernir personas sin posible mezcla o repartición.

De esa esencial indivisibilidad de la *libertas* deriva su ilimitabilidad. Porque todo límite es una reducción parcial, y no es posible mermar parcialmente una condición que de suyo es necesariamente total e indivisible. De ahí la fuerza expansiva de la libertad en este su primer sentido original. Todo lo que aparece como límite de la libertad resulta un atentado a la libertad misma por entero, y una pretensión, por parte de quien lo impone, de reducir a servidumbre a quien se tenía por libre.

En este sentido, decimos, ser libre es no tener dueño. Pero ¿qué quiere decir «tener dueño»?.

Dueño es propiamente el que impone su voluntad como tal voluntad personal, haciendo abstracción de la razón en que aquélla puede fundarse: el que manda porque sí. Podría decirse con aquel dicho con el que se caracterizó en el mundo romano la voluntad de dueño, que no se justifica por la razón: «así lo quiero, así lo ordeno: valga la voluntad por razón». De esta suerte, podemos decir que la libertad es la ausencia de sometimiento a un poder de sinrazón, y en esto estribaría la diferencia entre poder y dominación: el poder que no se justifica por la razón ante quien requiere razonablemente su justificación, se hace dominación y suprime la libertad.

3. Pero este radical sentido negativo de la libertad, aunque ayuda mucho para una comprensión total del concepto en todos sus posibles alcances, no los agota.

Podemos entender la libertad, en primer lugar, como ausencia de la propia sinrazón que impide adecuar razonablemente la propia conducta personal, con lo que abordamos ya una de las dimensiones posibles de la libertad, y con un alcance que hemos de volver a encontrar al tratar de otros aspectos sociales más aparentes. Por ello conviene entenderlo en su profundidad.

La conducta es propiamente la adhesión de nuestra voluntad a nuestros propios actos, y de ahí que constituya la materia de la moral. Nuestros actos son buenos o malos, más que por sí mismos, por la conducta personal que manifiestan. El que mata por accidente, sin culpa, no muestra una conducta criminal, aunque el resultado de su acto sea el mismo que el de un acto criminal.

Ahora bien: si es posible que juzguemos las conductas y que, gracias a esta posibilidad, exista la Moral, ello se debe a que el hombre, como ser racional, tiene libertad de conducta, es decir, puede adecuar su voluntad a la razón propia de su naturaleza humana. Sin esa ausencia de necesaria sinrazón, la moral habría desaparecido; sólo podríamos contar los efectos de los actos, más como hechos mecánicos que como verdaderos actos humanos, y no cabría juicio moral ninguno. Pero esto repugna de tal manera a nuestra razón y sentimientos más naturales, que no vale insistir más sobre este punto del libre albedrío.

4. Sería erróneo sin embargo, pensar que esta libertad personal de todo hombre consiste en poder elegir en todo momento la forma de su propia actuación. Un error de ese tipo fácilmente puede empujar a una insensata negación de nuestro albedrío. Porque es evidente que el hombre, todo hombre, hasta el más poderoso, ve siempre limitadas sus posibilidades de actuación por fuerzas más o menos irresistibles. No puede hacer lo que quiere, ni aunque su voluntad sea razonable. Su elección se ve de tal modo estrechada por fuerzas exteriores o impotencias propias, que hasta puede frecuentemente decirse que la elección no existe. El libre albedrío personal, no obstante, subsiste; precisamente porque no consiste en una elección, sino en una opción. La elección tan sólo se da cuando se ofrecen dos o más actuaciones posibles, es decir, cuando existe un mínimo de indeterminación; la opción, en cambio puede darse sin aquella elección, en una conducta sin actuación alternativa. Optar es querer, es adecuar nuestra voluntad a un acto, aunque este acto sea necesario, pues también ante lo necesario e inevitable podemos querer o no querer. Así, aun en aquellos casos extremos en los que una actuación nos viene exteriormente impuesta en forma humanamente irresistible, subsiste siempre aquel último reducto de la libertad, aquella última posibilidad de negar nuestra interior adhesión a aquello mismo que materialmente hacemos irresistiblemente presionados.

Este último reducto de la libertad no hay poder tiránico que pueda expugnarlo. En efecto, aquellos tiranos que se han esforzado por eliminar esa última libertad de opción, de la que nuestra existencia moral depende, no han tenido más remedio, para alcanzar ese resultado, que procurar por expedientes técnicos una alienación mental, lo que equivale a matar al hombre, pues la racionalidad del hombre le es tan esencial que, una vez suprimida, deja éste propiamente de ser hombre. Pero incluso contra ese asalto inhumano a la razón, puede el paciente oponer su voluntad, optar por la resistencia, aun-

que su conato resulte bruscamente vencido por la técnica de la alienación. En estos casos, el juicio moral se referirá siempre a ese momento de conato, a esa inicial resistencia, hasta donde la racionalidad subsista, y no habrá culpa por lo que pueda suceder, en estado de alienación, pues la conducta acaba antes que el acto, allí donde la opción, es decir, la libertad cesa. Cuando la propia alienación es consentida, incluso inicialmente buscada, por el mismo que la padece —por ejemplo, cuando se opta por beber hasta embriagarse—, entonces la opción defectuosa acarrea tras de sí todo lo que se pueda producir en el estado de alienación pues la última opción fue culpable.

5. Distinta de esa libertad personal o libre albedrío es la libertad social, que corresponde al miembro de una comunidad como tal. Puede llamarse libertad cívica o del ciudadano, aunque generalmente no sea exclusiva del ciudadano y se extienda a los forasteros.

La libertad se presenta aquí en una nueva dimensión. No se trata ya de la opción interior, en conciencia, sino de una efectiva indeterminación de los comportamientos razonables dentro del grupo social; en otras palabras, de la ausencia de un poder de sinrazón que domine la actividad de las personas que componen la comunidad. En este nuevo sentido puede hablarse de comunidades libres o no, aunque, en último término, sean las personas individuales las que sufran las consecuencias de la alternativa.

Al entrar en este nuevo terreno de la libertad, nuevos problemas se presentan a nuestra consideración, y el concepto mismo alcanza nuevos aspectos. En efecto, aquella indeterminación de comportamientos razonables implica una posibilidad de elección, y no ya simplemente de opción de conducta recta; al menos una ausencia de impedimento social para una elección. Los tiranos, que, como hemos dicho, no pueden suprimir el libre albedrío, pueden sí impedir la libertad social al imponer

por el temor determinados comportamientos a sus súbditos.

Ahora, el problema fundamental que aquí se presenta está en esa condición de racionalidad del comportamiento o de racionalidad en el posible impedimento de la indeterminación. Este es un punto de la más grave trascendencia, pues de gobierno de la comunidad se trata. Procuraremos exponerlo con la mayor claridad posible.

6. Una absoluta indeterminación de los comportamientos sociales es a todas luces imposible. La convivencia misma exige unos límites racionales, a fin de que la actividad de uno no entorpezca injustamente la del prójimo. Pero estos límites no suprimen la libertad, y no porque la libertad deje aquí de ser indivisible e ilimitable, sino porque tales límites se presentan como exigencias de la razón y no como dictados de la voluntad. La norma objetiva por la que tales exigencias de la razón son socialmente formuladas suele llamarse ley.

Toda ley viene, en uno u otro modo, a disminuir la indeterminación social, pero no suprime la libertad, ni la cercena, pues la libertad sigue siendo ilimitable. La ley es un dictado social de la razón, y quien a ella se somete, a la razón se somete, y sigue siendo libre. Es más, se puede decir incluso que la libertad social consiste cabalmente en el sometimiento a la ley, y no a una voluntad personal.

El problema empieza a agravarse cuando observamos que la ley civil no es siempre, ni nunca estrictamente, un postulado de razón, sino que contiene un cierto ingrediente de pura voluntad del que la impone. Un sencillo ejemplo puede ilustrar esa ingerencia volitiva. Cuando en una calle se impone la ley de circular por la derecha y no por la izquierda o por donde se quiera, esta ley se nos presenta como una exigencia razonable, que no nos priva de nuestra libertad, aunque sí nos priva de la elección. Sin embargo, tal ley contiene ciertos elementos volitivos. Por una parte, la decisión de suprimir la elección

aparece en un determinado momento que ha fijado la voluntad del legislador, y, de hecho, la oportunidad es muchas veces discutida; muchos pueden pensar, y quizá sensatamente, que no era tanto el tráfico de la calle como para imponer la dirección única; es más, la misma tolerada inobservancia de la ley puede demostrar que no fue la razón sino el capricho quien impuso aquella ley. Por otra parte, el haber impuesto la derecha y no la izquierda también depende de la voluntad, aunque razones de índole técnica, por ejemplo, para los vehículos, puede haber influído en aquella decisión.

En el caso propuesto, el ingrediente puramente volitivo no supone una grave amenaza para la libertad, pero, como es comprensible, la acumulación de leyes de este tipo, y aún otras menos razonables, todas ellas enderezadas o coartar nuestra elección por razón de convivencia o de ajuste técnico, no pueden menos de plantear un grave problema para el tema de la libertad social. Es una característica del mundo moderno, de masa tecnificada, la de que aquella libre elección de comportamiento social se ve cada día más coartada, hasta el punto que cabe preguntar si realmente no se llega a suprimir la libertad social.

7. El problema puede plantearse en estos términos: ¿Cómo conseguir que no sintamos perdida la libertad social cuando el cúmulo de leyes viene a estrechar de tal modo nuestra elección que toda nuestra vida viene como encauzada por direcciones únicas?

A esta cuestión la democracia moderna ha dado una aparente solución de la que depende su éxito. Esta solución consiste en fingir que la libertad social tiene por objeto, no una elección de comportamientos razonables, sino una participación en la imposición de la ley; como si toda ley, independientemente de su razón, por el simple hecho de ser querida por todos los que la han de padecer, resultara ya razonable y por ello compatible con la libertad. Con este recurso, el ciudadano puede con-

tentarse diciendo así: «No puedo hacer lo que quiero, pero quiero al menos la ley que me lo impide». De esta suerte, al elección esencial para la libertad social queda trasladada, del concreto comportamiento individual del socio, a la decisión que suprime aquella elección concreta. Hay ahí como una previa opción de la pérdida de libertad; algo así como cuando el que hace voto religioso renuncia libérrimamente a su futura libertad. Es indudable que el acto mismo puede ser libre, pero también que la libertad social se pierde.

Hay más. Que aquella solución democrática reposa en una ficción resulta patente cuando consideramos que, aun en las democracias más auténticas, no todos realmente quieren la ley que suprime la libertad, sino sólo una mayoría formal y muchas veces irreal. En todo caso, la ley vale, no porque sea realmente razonable, sino porque la mayoría lo considera así. El mismo que asiente a la mayoría debe sentir la decisión como impuesta, pues el resultado hubiera sido exactamente el mismo, tratándose como se trata de grandes números, si él hubiera disentido.

Así, pues, la solución democrática renuncia a la exigencia de racionalidad de la ley, puesto que la ley se impone por lo voluntad, lo mismo que podría hacer un tirano. La diferencia en el número de los que quieren no altera el fundamento esencialmente volitivo de la ley. Por eso la democracia prescinde de la verdadera libertad social, y la subtituye por una forma de participación en las decisiones de gobierno; más que en las decisiones mismas, en la elección de los gobernantes, es decir, en las «elecciones» del sufragio. La libertad social se hace consistir así, no en la elección de comportamiento, sino en las «elecciones».

8. Al decir «elecciones», quizá puede parecer que simplificamos en exceso la forma de participación en el poder que la democracia viene a implantar. Conviene por

ello que nos detengamos un momento en considerar esas formas.

Aunque se llamen «libertades», estas formas de convivencia social son, en realidad, derechos, libertades positivas muy distintas de aquella libertad negativa e ilimitable. Derechos limitables, como todo derecho, y cuya limitación no afecta a la otra libertad esencial, la libertad negativa, que consiste simplemente en la ausencia de dominación. Sólo que, en la dialéctica política, ambos conceptos suelen confundirse, de suerte que los defensores de las libertades positivas, acuden fácilmente al sentimiento de odio a la esclavitud cuando alguna de aquellas libertades positivas que pretenden les viene negada.

Entre estos derechos cívicos o libertades positivas se puede hablar, en primer lugar, del derecho de libre circulación, con todos sus múltiples accesorios, de libre fijación de domicilio, comercio libre, secreto de la correspondencia, garantías contra la detención policiaca, etc., etc. Pero, en realidad, este tipo de libertades suelen ser hoy comunes, y sus frecuentes limitaciones dependen, más que de criterios políticos acerca de las libertad, de exigencias técnicas, de economía y orden público, también comunes. Es más, tales libertades, aún sin ser constitucionalmente proclamadas, pueden existir con mayor amplitud en sociedades no democráticas pero menos tecnificadas, que en pueblos declaradamente democráticos pero más intensamente tecnificados. Así, para seguir en el ejemplo anteriormente propuesto, es más frecuente la libre elección para circular por la izquierda o la derecha en el territorio sometido a un despótico reyezuelo exótico que en las grandes urbes democráticas. Por ello, cuando se habla y discute sobre libertades cívicas, no se trata en rigor de estas libertades de circulación más bien comunes, sino de otros derechos políticos más especiales y positivos.

No debemos olvidar, antes de hablar de esos derechos especiales, la llamada libertad de confesión. Supone ésta la ausencia de coacción socialmente organizada para pro-

fesar una determinada religión, y, en este sentido, sigue siendo una libertad negativa, que suele ser respetada incluso en las sociedades confesionales; pero tal libertad de confesión se entiende también, y aún con mayor ahinco, en un sentido positivo, de derecho concreto a organizar y propagar cualquier religión. En este segundo sentido, quizá el de mayor interés, la libertad de confesión puede identificarse con los otros dos derechos cívicos de los que tratamos a continuación, los cuales constituyen las piezas fundamentales de la libertad social tal como se entiende en la dialéctica política de hoy: las libertades de asociación y de prensa.

9. El derecho de asociación consiste en el reconocimiento positivo de entidades que, de un modo u otro, han de tener repercusiones en el gobierno de la comunidad, es decir, una trascendencia pública.

Para entender bien esto conviene no perder de vista que tales asociaciones no se limitan a crear unos vínculos puramente contractuales entre los socios que las integran, sino que constituyen entes con una personalidad de derecho superior a la de aquellos. Viene a ser, en realidad, nuevos grupos sociales, entes públicos en sentido amplio.

Esta consideración es ya suficiente para comprender la gravedad posible de los efectos que en la vida social puede tener este derecho o libertad positiva de asociación. No se trata, repetimos, de una simple ausencia de impedimento para que los hombres se reúnan, sino de la incorporación al orden social existente de nuevos grupos de eficacia pública.

Dentro de las asociaciones pueden distinguirse dos tipos principales, pero que aparecen a veces fundidos: asociaciones religiosas y asociaciones políticas.

La libertad positiva de asociación religiosa presupone una sociedad no-confesional, en la que no se reconoce oficialmente una religión verdadera, por lo que se puede dejar a las discusiones y la propaganda relativas a la re-

ligión circular libremente y ordenarse en entes de difusión pública. Son sociedades sin dogma religioso, para las que la religión pertenece al mundo de la opinión. Cuando la Iglesia recaba para si ese derecho, en sociedades no confesionales, obra con toda consecuencia, pero tampoco incurre en contradicción consigo misma cuando niega ese derecho a las otras religiones, una vez que la sociedad alcanza la verdad de la fe y se declara confesional. Este es un punto que puede presentar problemas en la práctica, diplomáticos y delicados, pero que no ofrece la menor dificultad teórica. Para el que está seguro de la verdad, resulta incomprensible que se tolere la difusión del error, aunque por caridad tolere el error personal que no opera con fuerza expansiva. Sólo consideraciones de orden diplomático, cuando por ejemplo, se teme razonablemente la represalia, pueden aconsejar aquella tolerancia con la práctica pública del error religioso. Esto es cuestión, no de caridad, sino de prudencia. En realidad, la tolerancia con el error, si no se debe a estas consideraciones de la prudencia y es espontánea, se debe ciertamente a debilidad de las conciencias, que no se sentirían tan tolerantes si se tratase de organizar la difusión de errores científicos. Cuando, a veces, se niega la analogía, ello se debe sin duda a puro escepticismo, compatible incluso con una particular declaración de fe. Es natural que quien está dispuesto a morir por la verdad religiosa que profesa esté decidido a la actividad mucho menos violenta de impedir las actividades públicas de los enemigos de su fe.

Por otro lado, tenemos asociaciones políticas. Puede hablarse, para simplificar, de partidos políticos. Son grupos públicos, de ideología e interés común, que se enderezan a la conquista del poder social, o, al menos, a influír poderosamente en las decisiones públicas. En nuestro pensamiento tradicional el partido político es una agrupación accidental, que surge de la contraposición de pareceres ante una decisión concreta, en un determinado momento, pasado el cual, el partido se disuelve.

En este sentido, el partido, es natural. Pero cuando hoy se habla de partido político, se entiende una organización estable, dotada de personalidad, que agrupa masas vinculadas a una disciplina interna, y se endereza a una lucha política continuada, sin mucho miramiento por las reservas de conciencia que en cada momento pueden tener sus asociados. Son propiamente grupos de estrategia política o grupos de presión. En este sentido, el partido no es una pieza natural de la convivencia política. Porque aunque los partidos parecen surgir en defensa de la libertad social, y, de hecho, la existencia de una oposición bien encajada puede contribuir a ello, en definitiva estos grupos no pretenden más que el asalto al poder. Es más, al reforzar su propia disciplina para asegurar el éxito en su estrategia, tienden a crear, dentro del mismo partido, nuevas trabas para la libertad de sus asociados. Es claro que, en principio, todo asociado a un partido político puede desligarse de él, pero ya se sabe que los intereses y temores vienen a crear un complejo psicológico y económico tal, que la vinculación al partido se hace difícil de romper. De esta suerte, la existencia de partidos políticos, no sólo altera la libertad de los demás, pues son grupos de presión y de conquista, sino que suprime en cierto modo la libertad política de sus mismos asociados: vienen a suprimir más libertad de la que en realidad garantizan.

Por último, tiene gran importancia en la dialéctica política que gira en torno a las libertades cívicas el llamado derecho de prensa. Se pretende con él la facultad de utilizar la imprenta para difundir declaraciones de contenido diverso. No se trata propiamente de poder decir lo que uno piensa, sino de valerse de la prensa para su publicación, lo que es bastante distinto. En efecto, la publicación a que ese derecho se refiere es, como la asociación, una forma de intervenir en terreno público, lo que pertenece, no a los particulares, sino a la sociedad como tal. También a este propósito tiene aplicación cuanto antes dijimos acerca de la difusión del error por medio de la libre asociación. Y lo que se dice de la prensa puede decirse también de los otros medios de difusión social.

Como puede fácilmente entenderse, estas dos libertades positivas, de asociación y de prensa, tienden las dos al mismo fin: a configurar la opinión pública e influir por ese medio en los actos de gobierno. En este sentido, tienden al mismo fin de las elecciones y, en cierto modo, las preparan, al disponer la opinión pública en una determinada dirección que conduce al control del poder.

De esta suerte, podemos decir, en efecto, que en el mundo democrático moderno la libertad social se hace consistir fundamentalmente en el derecho a influir en la opinión pública que ha de decidir los actos de gobierno.

10. Opinión se contrapone a verdad; la opinión es relativa y discutible, la verdad es absoluta e indiscutible. La verdad puede ser científica o dogmática. El mundo de la política pertenece en principio, al campo de la opinión y no de la verdad. Cuando hablamos de opinión pública, deben entenderse excluídas las verdades científicas y dogmáticas. Si fuéramos escépticos en materias científicas, tenderíamos a disminuir el ámbito de las verdades científicas en ventaja de la opinión; lo mismo tienden a hacer los escépticos en materia dogmática. Tal escepticismo puede conducir, por ejemplo, a someter a discusión los teoremas matemáticos o la existencia de Dios, por un lado, o la Santísima Trinidad y la infalibilidad pontificia, por otro. En la Historia, expansiones de este tipo, de la opinión a costa de la verdad, no han dejado de darse; pero quizá sea hoy más frecuente el abuso contrario, de expansión indebida de aparentes verdades a costa de la opinión. En efecto, vemos a veces que simples opiniones políticas quieren constituirse en dogmas indiscutibles, aunque quizá sea más grave otra expansión: de exigencias técnicas que nos imponen como imperativos de la verdad científica. Es ésta una consecuencia de la tecnifi-

cación del mundo moderno, y no siempre resulta fácil determinar donde empieza el abuso.

A medida que aumenta la tecnificación de la sociedad moderna, se nos van imponiendo nuevas exigencias ineludibles, que se presentan como científicas y suprimen nuestra posibilidad de opinar. Así ocurre muy especialmente en el terreno de la Economía. Si para algo había que contar antaño con la opinión de los súbditos, era para obligarles a pagar los impuestos, de los que toda la administración económica dependía. Hoy, en cambio, la Economía se nos presenta con exigencias ineludibles, de suerte que, aunque se conceda un sistema de elección para determinar el grupo de gobierno económico, la política económica viene a ser siempre la misma, en la medida en que viene determinada por aquellas exigencias de la Economía científica. Para el contribuyente, como tal contribuyente nada más, las diferencias entre el gobierno de un grupo y el de otro grupo distinto son prácticamente insignificantes. No hay lugar, ni vale la pena, para el esfuerzo de opinar en ese terreno.

Si bien consideramos la función de la opinión pública en la sociedad tecnificada de nuestros días, podemos observar que el campo de materias para el juego de opiniones es cada día más exiguo. Con ello la participación en la configuración de la opinión pública, a la que, como decimos, se quiere reducir la libertad social, no consiste en una influencia sobre las decisiones de gobierno aisladamente consideradas, sino tan sólo en la designación de los grupos humanos que han de asumir la función de gobernar. Resultaría excesivo para la inteligencia media el tener que estudiar y decidir razonablemente sobre cada cuestión, pero la verdad es que tampoco se da oportunidad para ello. Queda así reducida la libertad social a optar o no por la decisión de la masa mayoritaria que eleva al poder a un determinado grupo de administración gubernamental. Eso es todo lo que queda de libertad social en las modernas democracias tecnificadas. Y no queremos indagar hasta qué punto esa adhesión a

la decisión electora de la mayoría es realmente libre o forzada. Sea como sea, la libertad social queda reducida a esto: la libertad de sufragio, no de los individuos, sino de la masa mayoritaria.

11. Por lo que hemos dicho se puede comprender con qué naturalidad conduce la democracia moderna al socialismo totalitario, impulsada por las mismas exigencias del proceso de tecnificación. El socialismo viene a dar forma congruente y clara a lo que ya se encerraba confusamente en el seno de las democracias liberales. En este sentido se puede decir verídicamente que el socialismo procede del liberalismo.

El socialismo prescinde abiertamente de la libertad social individual. «¿Para qué la libertad?» *. Lo que importa es la decisión libre de la masa electora, y a partir de ahí empieza el orden tecnificado. En este orden existen múltiples situaciones, en las que los individuos quedan colocados; consecuentemente, no se debe hablar ya de personalidad, sino simplemente de funciones. La Moral queda entonces reducida a la ajustada adaptación a la función propia de cada situación social. En rigor, desaparece la Moral, al eliminarse aquel punto esencial de la libertad de optar la propia conducta. La mentalidad socialista no tolera una resistencia interna a la actuación material que viene exigida de cada uno. Obra bien quien se ajusta a las exigencias técnicas. Eso es todo. La técnica desencadenada por la elección masiva suplanta a la razón, y su señorío sobre los hombres se llega a sufrir sin añoranza de la libertad. En el fondo, una tiranía de la masa que revierte en su propia servidumbre.

Al mismo resultado de liquidar la libertad y la Moral coadyuva la llamada «moral de situación», congruente con el socialismo. El comportamiento valorado por esa

* No se me oculta que Lenin no dijo exactamente «Libertad ¿para qué?», sino «Libertad ¿para qué clase?, ¿con qué fin?». Pero aquella formulación simplificada expresa bien el pensamiento socialista.

singular moral de fondo existencialista no es propiamente el decidido por la conciencia individual, sino el reflejo instintivo de la situación en que se halla el sujeto operante; hasta el punto de que la opción por comportamientos reprobables puede justificarse por la absorción en una conciencia masiva y derivar hacia una responsabilidad puramente colectiva y no individual, que justifica a su vez los actos delictivos de los individuos que obran en representación de aquella conciencia masiva.

Tanto el socialismo democrático y totalitario como la moral de la situación conducen a la abolición de la libertad personal y social. Uno y otra son incompatibles con el Cristianismo.

12. La doctrina social de la Iglesia ofrece una solución para este conflicto del mundo moderno; con ella se puede salvar aquella libertad social sin la cual el libre albedrío puede quizá subsistir pero se desenvuelve sin elección, en un ambiente intolerable de permanente coacción, en el que acaba por peligrar la existencia moral misma. Esta doctrina parte precisamente de una rectificación del error inicial del liberalismo, del cual el socialismo moderno resulta, como hemos dicho, la inevitable secuencia.

El liberalismo, enarbolando la bandera de la libertad individual contra las ataduras tradicionales de la sociedad, fue disolviendo todos aquellos grupos sociales naturales que, de un modo u otro, agrupan orgánicamente a las personas, y dejó así, frente a frente, tan sólo al individuo y al Estado; pero al individuo desarmado contra el poder creciente y absorbente del Estado, ya que aquellos grupos naturales disueltos por el liberalismo como presuntas trabas de la libertad eran precisamente los que, limitando la omnipotencia de un único poder político, podían defender al individuo contra la prepotencia estatal, y garantizar la libertad social. Desaparecidas, en cambio, aquellas trabas, trabas más para el absolutismo estatal que para la libertad individual, el Estado

derivó hacia el totalitarismo, y sujetó con la garra de su planificación técnica la masa servil de hombres que habían canjeado la libertad concreta, garantizada por un sistema de grupos naturales, por la libertad teórica del liberalismo. Esto es algo en lo que nunca se insistirá con exceso: que el liberalismo ha producido el totalitarismo estatal de la manera más consecuente.

La Iglesia, a través del magistrado de sus Pontífices, especialmente León XIII, Pío XI y Pío XII, ha defendido infatigablemente la necesidad de restaurar aquellos grupos naturales intermedios entre el individuo y el Estado; ante todo, la familia, pero también el gremio, el municipio, la región, etc. Al mismo tiempo, ha insistido la Iglesia en la necesidad de limitar las pretensiones de la soberanía estatal que hacen imposible cualquier orden pacífico universal. En este sentido, la Iglesia ha relativizado tanto la teoría del Estado soberano, que se debe dudar ciertamente si conviene, dentro de aquella doctrina, conservar el nombre mismo. Esta doctrina social cristiana, que defiende un orden pluralista y flexible, fue la mantenida entre nosotros por el pensamiento tradicionalista, que, bien arraigado en el pensamiento católico, se fue forjando en una denodada lucha contra el liberalismo. Postula esta doctrina social cristiana un principio clave para la suerte de la libertad en el mundo moderno: el principio de subsidiariedad.

Según este principio fundamental de la filosofía social católica, los grupos sociales más amplios no deben interferirse en la vida de los grupos menores que los integran, sino que deben tan sólo ayudarles para cumplir aquellos fines que los grupos menores no pueden cumplir por sí mismos. Allí donde el grupo menor se basta, no debe interferirse el mayor, pues la justificación de los grupos mayores es precisamente la insuficiencia de los menores, y allí donde la insuficiencia cesa allí cesa también la justificación del grupo mayor. De ahí aquel conocido aforismo de la doctrina pontificia: «Tanta libertad como sea posible, tanto gobierno como sea impres-

cindible». No se trata de nada similar a las irreales pretensiones del primer liberalismo, sino de la defensa de los grupos menores, de los grupos naturales intermedios entre el individuo, teóricamente defendido por el liberalismo, y el Estado, eficazmente encumbrado por el socialismo.

Esta solución cristiana para el problema de la libertad social no es en modo alguno incompatible con las exigencias técnicas del mundo moderno, pero sí impide aquella indebida expansión de la técnica como imperativo de la razón. Según la concepción cristiana, la técnica debe ponerse al servicio de la persona humana y de aquellos grupos naturales que componen la estructura social entera, incluso concebida como orden universal, y en esa medida es razonable y sus exigencias no deben considerarse como dominación incompatible con la libertad; pero allí donde las exigencias técnicas no sirven al cumplimiento de los propios fines, sino tan sólo al mayor perfeccionamiento de la técnica que sirve a los fines de los grupos superiores, allí mismo empieza la sinrazón a dominar la vida humana y a suprimir la necesaria libertad social. Así, por ejemplo, resulta una exigencia razonable que se garantice la salud de una comunidad aislando a los enfermos gravemente contagiosos, aunque sea ésta una intromisión en la vida familiar; pero no es razonable que se aisle a un obrero que tiene el vicio de fumar por el pretexto de que su capacidad como productor va a disminuir si sigue con el vicio. En efecto, en el primer caso, la familia no puede por sí misma defender los intereses higiénicos sin aquella ayuda; el trabajo del productor, en cambio, pertenece a sus propios fines, y la comunidad no debe sacrificar la libertad de fumar en beneficio de unas exigencias técnicas extrañas a aquel fin particular del mismo obrero. El argumento de que nos debemos a la comunidad y debemos trabajar para ella, es el argumento falaz que abre las puertas de la intromisión totalitaria del Estado. El trabajo es un medio de cumplir los fines familiares; no debe estar al servicio del

Estado. Es más, es el Estado el que está al servicio de la familia, como de los otros grupos sociales, y no, al revés, éstos al servicio del Estado.

13. No debemos olvidar, por lo demás, que este principio de subsidiariedad no es tan sólo una garantía contra el totalitarismo estatal, sino que implica, para cada grupo menor, una exigencia de esforzada autonomía e iniciativa privada. No se limita a decir que el grupo mayor debe respetar al menor cuando éste no necesita la ayuda de aquél, sino también que el menor no debe pedir ayuda al mayor cuando realmente no la necesita. Esta otra faceta del principio de subsidiariedad es muy grave, pues impone a los grupos menores, y, en último término, a la persona humana un deber de responsabilidad. Si la democracia socialista tiende a privar a la persona del deber de iniciativa y responsabilidad, al mismo tiempo que le priva de la libertad, la doctrina social católica, defensora de la libertad, se muestra mucho más exigente. Pero esta exigencia de responsabilidad interesa no sólo como un aspecto del principio de subsidiariedad, sino también, y muy especialmente aquí, en relación con las que hemos llamado libertades positivas o derechos cívicos.

¿Qué entendemos por responsabilidad? «Responder» es similar a «contestar». Ambos actos presentan una relación entre dos declaraciones personales congruentes. Pero hay esta diferencia: se contesta al que afirma, se responde al que pregunta. Esto quiere decir que la responsabilidad es el vínculo que deriva de lo que libremente prometemos como cierto, frente al que nos requiere para tal promesa. Responsable es el capaz de cumplir, el moralmente solvente.

Partiendo de esta aclaración terminológica, comprenderemos que la responsabilidad social equivale a la disposición idónea para cumplir los deberes propios dentro de un determinado orden social. El que se integra en el grupo asume con ello, como respondiendo a una tácita pregunta, un conjunto de deberes, que se compromete a

cumplir; algo así como cuando intervenimos en un determinado juego, que nos comprometemos con ello a observar las reglas comunes y conocidas de aquel juego. En efecto, si alguien entrara en el juego declarando que no iba a observar las reglas, sería excluído sin contemplaciones. Esto explica, por ejemplo, la prohibición de muchos países contra los partidos comunistas, porque se prevé que no van a respetar las reglas de la democracia parlamentaria, ni los actuales principios constitucionales.

Cuando, dentro del pensamiento cristiano defensor de la libertad, se trata del problema de aquellos derechos concretos para la participación, más o menos amplia y eficaz, en la formación de la opinión pública, no podemos menos de plantearnos la cuestión previa de la posible responsabilidad para el ejercicio razonable de tales derechos. Porque todo derecho presupone una determinada capacidad de su titular, y no puede ser de otro modo si de la concesión de estos derechos políticos se trata.

Con esta consideración volvemos al punto de partida de estas reflexiones sobre la libertad: a aquella ausencia de dominación por la propia sinrazón. Quien está dominado por ella, y no puede adecuar razonablemente su propia conducta, tampoco deberá pretender una influencia en las decisiones públicas. La libertad social depende en realidad de la libertad personal de los socios. Cuando una persona o un grupo carece de aquella elemental libertad particular, resulta del todo improcedente que pretenda ejercer los derechos cívicos. Esta conexión entre libertad individual y libertad social es tan fuerte que no debe quedar olvidada por el simple hecho de que en la práctica pueda resultar delicado el discernir sobre esta necesaria responsabilidad de quien pretende usar las libertades positivas.

El hombre moderno parecía tender a un abandono de su responsabilidad personal y de su libertad de elección, a cambio de unos derechos cívicos que, al menos aparentemente, le permitían participar en las decisiones públicas. La doctrina de la Iglesia viene a despertar al hombre de ese declive de su categoría humana, restituyéndole la conciencia de responsabilidad personal, de la que dependen aquellos derechos cívicos, pero garantizándole además una auténtica libertad mediante la restauración de los grupos sociales naturales, autónomos en la medida de su suficiencia para cumplir los propios fines. La libertad social consiste así en la libertad de los grupos, más que en una inorgánica libertad del individuo, irreal frente a la prepotencia del Estado.

La tecnificación del Estado moderno parecía haber hecho imposible la libertad social que debe existir para un más pleno y humano desarrollo de nuestro libre albedrío; sin embargo, la Iglesia nos ofrece una doctrina eficaz para superar esa dificultad, una estructuración pluralista, en la que la libertad se configura como una soltura de poderes naturales, en lugar de agarrotada concentración de poder propio del Estado tecnificado y necesariamente totalitario.

UNA APOSTILLA SOBRE «LIBERACION» (1979)

Después de haber conocido muy de cerca, en su visita a México, el movimiento de la llamada «teología de la liberación», y de haber encauzado doctrinalmente y de manera personal lo que de positivo y saludable podía haber en ella, Su Santidad Juan Pablo II dio al mundo su primera encíclica «*Redemptor hominis*» (4.4.79), con la que viene a iluminar el sentido cristiano de la liberación, el único sentido verdadero. En efecto, es precisamente la Redención por la Encarnación, Vida y especialmente Pasión y Resurrección de Jesucristo la que viene a «liberar» al Hombre de su anterior «alienación» (es palabra Paulina) por haber caido bajo el dominio del Diablo, a consecuencia del Pecado Original, que fue, éste sí, un pecado colectivo de todo el género humano.

Conviene concretar, pues, el sentido de *redemptio*, que es un término jurídico. En su sentido más amplio *redime-*

re es comprar (*emere*), pero mejor comprar un resultado jurídico que una cosa, y así ocurre en la acepción más corriente de comprar un esclavo para liberarlo de su actual servidumbre; por ejemplo, un ciudadano que había caido prisionero del enemigo (*redemptus ab hostibus*), en cuyo caso el redentor puede retener a su redimido en tanto alguien no le abone el precio que pagó por él. En la *Redemptio* por Cristo no se trata de que el Hombre hubiera caido prisionero, sino de que se había vendido él mismo voluntariamente al Diablo; pero esa Redención divina, no sólo le liberó de tal servidumbre, sino que vino a ofrecerle, mediante el don de la Gracia, el poder hacerse hijo adoptivo de Dios, y hermano de su mismo Redentor. De este modo, por la Gracia, el Hombre queda liberado del Diablo y puede hacerse hijo adoptivo de Dios. Porque «libre» es precisamente el que tiene Padre y no tiene Dueño, y los hijos sometidos a la potestad paterna son, por antonomasia, los «libres» (*liberi*).

El verdadero núcleo de toda «liberación» es precisamente ése de la Redención, gracias a la cual, por lo demás, Dios nos ilumina acerca de nuestra condición humana. Sólo Dios hecho Hombre nos ha aclarado el misterio de nuestra existencia, dentro de lo que cabe en nuestra inteligencia. Las otras explicaciones nos dejan absolutamente a oscuras.

Pero, en los movimientos de «liberación» suele inmiscuirse todavía el término «emancipación», que también es jurídico. Ahora bien: la elección de este otro término no parece del todo inocente. Porque «liberarse de Dios» es absurdo, ya que es el mismo Dios Redentor —la Verdad personal misma— quien nos libera, pero la *emancipatio*, que sólo puede decirse de los hijos, significa necesariamente una negación de la paternidad. Con ello viene a negarse que es justamente esa Paternidad divina, la aceptación gozosa de nuestra filiación divina, la única que nos puede «liberar». Siendo esto así, el término «emancipación» no parece cristianizable; pertenece al vocabulario revolucionario de la «fraternidad sin paternidad». Vid. supra cap. VIII § 11.

XIII

EL PROBLEMA DE LA REPRESENTACION POLITICA*

1. El tema de la representación es radicalmente jurídico, pero ha adquirido un desarrollo conceptual tan amplio que es difícil encontrar un campo del pensamiento al que la idea de la representación no haya prestado múltiples servicios conceptuales, y con mayor particularidad que cuando ha servido a la teoría del conocimiento, desde cuya altura filosófica no ha dejado de influir también en otras aplicaciones menos universales. Porque la relación presencia-ausencia es general y constante, referible a los términos más diversos, y la representación no es más, en su sentido más amplio, que la sustitución de algo ausente por algo presente; este algo presente es distinto, pues lo sustiuye, que el algo ausente, pero su función sustitutiva puede producir el efecto de la identidad, y, en este sentido, la representación supone una identidad de lo distinto, un *aliud pro alio*, pero siempre en relación con un tercer término: un destinatario de la representación, espectador de la presencia del representante. En este sentido, el algo representante es siempre un intermediario.

Es comprensible que esta tensión conceptual entre ausencia y presencia se preste a instrumentar la intelec-

* Prelección de 1978 (inédita).

ción de múltiples relaciones en los campos mentales más diversos. En especial, la idea de la representación ha tenido una importancia decisiva para el pensamiento político, y la revolución moderna ha utilizado como señal de batalla la idea de que un gobierno aceptable debe ser necesariamente un gobierno «representativo». Este es, en concreto, el aspecto de nuestro vasto tema que pretendemos analizar especialmente en la presente prelección: el tópico de la representación política.

2. La historia de este tópico es larga y compleja. Sería imposible abordarla sin pasar de la teoría política al Derecho Canónico, de donde procede realmente la idea de la representación comunitaria, y, a través del Derecho Canónico, a la Teología, en la que el ordenamiento jurídico de la Iglesia arraiga siempre inevitablemente. Por eso mismo, no entramos en ese estudio histórico, por lo demás, del más alto interés para entender la implicación política actual del tema de la representación, y nos limitaremos a un breve análisis conceptual que pueda estimular una reflexión sobre conceptos que la propaganda democrática difunde sin discernimiento y con cierto oprobio de la inteligencia.

3. Como suele ocurrir con otros muchos conceptos fundamentales, la palabra representación comprende varios sentidos distintos, que, por la misma unidad verbal con que se comprenden, pueden fácilmente confundirse. Cinco son los sentidos principales que tiene la representación: jurídico, abreviativo, estético, simbólico y conceptual.

4. En primer lugar, según el sentido estrictamente jurídico, de representación procesal o negocial, ésta consiste en la sustitución de una persona física o jurídica por otra persona necesariamente física capaz de actuar en Derecho: *homo pro persona.* Esta necesidad de un representante físico —de un *homo*— quiere decir que no hay verdadera representación jurídica cuando el representante es una persona colectiva, pues ésta necesita, a su vez, una persona física que la represente. En efecto, el presentarse sólo puede hacerlo una persona física, y que tenga la necesaria capacidad de obrar; las personas jurídicas, en cambio, como invisibles que son, hacen siempre el papel de ausentes. Que el resultado de la actuación del representante pueda imputarse directamente o no al representado, esto quizá no sea esencial, pues cabe también una representación indirecta; lo que, en cambio, es inconcebible es que se presente como representante quien no puede presentarse en persona porque necesita otra persona que lo represente. Sólo puede ser representante quien pueda «personarse» en Derecho. La Universidad, por ejemplo, no puede asumir una representación jurídica, pues ella misma está necesitada de un representante que sea una persona física. Por eso mismo, la Junta de Gobierno de la Universidad no la representa, sino la persona física singular que deba actuar en nombre de la Universidad según los propios estatutos de ésta. Por ello mismo, una asamblea de representantes populares tampoco puede, como tal asamblea, representar jurídicamente al pueblo, pues una asamblea no puede personarse: sólo sus componentes singulares pueden hacerse presentes. Hasta aquí, la representación jurídica, que suele llamarse de mandato.

5. Llamamos abreviativo el segundo sentido de representación porque se funda en la equivalencia convencional de una parte con el todo a que pertenece; supone una abreviación del todo en una de sus partes. Esta representación excede ya de lo estrictamente personal y puede entenderse de cosas de cualquier clase entre las que exista una relación de parte y todo. Vale en este sentido de la representación el principio de *pars pro toto*: de la sustitución de un todo singular, o de un conjunto homogéneo, por un elemento o miembro del mismo. Así, una comisión de estudiantes representa, no jurídicamente, pero sí abreviativamente a todo el curso a que perte-

nece, hasta el punto de darse una cierta identidad entre la comisión y el curso; o también la cabeza representa a todo el cuerpo, y, en el primitivo proceso romano, los inmuebles se hacían presentes en juicio mediante una teja o una rama que representaba al fundo entero. En este tipo de representación, el elemento representante tiene que pertenecer al todo que representa: no representa un cuerpo una cabeza que no le pertenece, ni a un curso de estudiantes una comisión de alumnos de otro curso; en cambio, el representante no tiene que ser aquí necesariamente una persona física, pues puede ser una parte colectiva, como la comisión, o incluso un objeto material. A este tipo de representación pertenece también la que cumplen los órganos, parte activa del cuerpo que representan. Como veremos, esta representación se aproxima bastante, en algunos casos, al tercer tipo, el de la representación que llamamos estética.

6. La representación estética se vale de una imagen o de una apariencia cualquiera cuya percepción sustituye la percepción de otra realidad ausente o corporalmente inexistente; se trata propiamente de una «ficción»: *imago pro re*. La identidad, en estos casos, se da como por reproducción, pero una reproducción artística, que añade algo nuevo a la realidad representada. Este plus artístico de la representación estética puede ser muy vario. En una representación pictórica, por ejemplo, es evidente que la identidad entre la imagen y la realidad representada, incluso cuando se pretende una representación de estilo realista, supone la omisión de muchos elementos de la realidad, que la imagen no puede conservar —así, por ejemplo, el olor de las flores representadas en un cuadro—, pero, en cambio, hay en tal representación un plus añadido por la sensibilidad del pintor, en la medida en que su arte le ha permitido plasmarla en la imagen por él fingida.

Por lo demás, la imagen pintada suele tener siempre un plus, de poderoso efecto estético, que es la reducción

de las proporciones de la realidad representada: el mero hecho de esta reducción, que facilita el placer estético del dominio de algo que se fija y somete a proporciones más personales, es ya un mérito positivo del arte pictórico. Hasta tal punto parece esencial la reducción, que ante imágenes de tamaño natural parece resultar menos apropiada la idea de representación. Y lo mismo ocurre con la escultura. Esta reducción aproxima la representación estética a la representación abreviativa, que, como hemos dicho, se asemeja también a la representación estética por su carácter aparencial.

Este plus es todavía más evidente en las representaciones teatrales, por las que se hace vivir una acción elocuente sobre la base de un simple texto escrito; y también en la representación musical se hace perceptible al oído una realidad puramente gráfica. En estos casos, la ficción es mayor, puesto que falta una subyacente realidad representada. El hecho de que estas representaciones artísticas partan de un texto (con letras o notas musicales, o ambas a la vez) hace que se hable de «interpretación», pero hay también una representación que excede de la mera interpretación por cuanto la acción teatral o la ejecución musical presentan algo proyectado por el autor del texto, pero que no está en el texto mismo: tal interpretación excede de una traducción y por esto queda mejor entendida como representación que como interpretación.

7. Tenemos, en cuarto lugar, la representación simbólica. El símbolo, como la misma palabra indica, es una convención, a veces tradicional, a veces incluso espontánea y poética, por la que se representa una realidad o una idea mediante un inequívoco signo visible: *signum pro re*. Así, una sola letra puede representar una realidad muy distinta, como una *H* representa el gas hidrógeno, y un gesto puede representar una realidad superior, como una cierta imposición de manos simboliza la infusión de la gracia divina, o la recitación de un texto

simboliza la propia Fe —el símbolo de la Fe—, o una luz roja simboliza una prohibición, o la corona simboliza la monarquía, y, si es de laurel, el premio a un poeta.

Conviene advertir que nunca se debe confundir esta representación simbólica con la que llamamos abreviativa. La teja de la antigua reivindicatoria romana no es un símbolo de la casa, ni la cabeza un símbolo del cuerpo, pero tampoco la corona es una parte del monarca —sí su cabeza, pero no su corona, que no pertenece al cuerpo real—, ni una *H* es parte del gas hidrógeno.

8. A propósito de las letrás simbólicas, debemos distinguir entre las que son propiamente símbolos y las que son simples abreviaturas, es decir, parte representativa de una palabra. La abreviación supone una representación no simbólica, sino de *pars pro toto*. Así, la *H* del hidrógeno puede coincidir con la primera letra de la palabra «hidrógeno», pero no es esto lo que le da su significado, pues sigue siendo representativa del gas hidrógeno incluso cuando el idioma no usa de una palabra que empiece con hache para designar ese gas. Del mismo modo, la letra *W* designa simbólicamente al Oeste incluso cuando nuestra propia lengua no designa ese punto cardinal con una palabra con doble uve, como la inglesa «West», para designar al Oeste. La diferencia entre letras simbólicas y letras de abreviación puede ser contingente, pues depende siempre de la convención, pero, en cada momento y lugar, tal distinción resulta clara, y se puede indicar con la supresión o no del punto de abreviación. Así, por ejemplo, si se quiere indicar la hora en que empiezan nuestras lecciones, se dirá que a las «*10 h*»: esta *h* minúscula, sin punto, es un símbolo de «hora» incluso en Alemania, donde se leería «Uhr», sin hache, pero, si queremos recordar la dilación del cuarto de hora académico, añadiremos *c.t.*, con los puntos de abreviación, pues lo es de *cum tempore*. Las letras *S. A.* son una abreviación de «sociedad anónima» y requieren los puntos; aunque pueden llegar a incorporarse como sufijo para

formar el nombre de una empresa, no serán nunca un símbolo.

9. Por último, podemos entender la representación en el sentido conceptual con que utiliza ese término la teoría del conocimiento para designar la idea que forma interiormente nuestra inteligencia al ser suscitada por la percepción de una realidad o moverse ella misma a la actualización mental por un acto de memoria simple o de combinación inventiva: *idea pro re*. Este sentido filosófico de la representación queda fuera del interés de nuestro actual propósito.

10. En todos estos sentidos de representación se da como una cierta identidad de lo que no es realmente idéntico y una presencia vicaria de lo que está realmente ausente. Es más, en algunos casos podemos ver concentrados más de uno de estos sentidos en un mismo elemento representativo, pero la distinción de sentidos resulta necesaria para evitar corrimientos indebidos. Así, una cruz parroquital, por ejemplo, es un símbolo de fe comunitaria, y por eso inclinamos nuestra cabeza ante ella, pero una pintura de esa misma cruz no tiene ya nada de simbólico, sino de estético, y sería grotesco rendirle la misma reverencia; cuando un rey o una parte del gobierno asiste a los funerales de un jefe de Estado extranjero, representa al pueblo que rige, pero no como símbolo ni como representante jurídico del mismo, sino como simple parte representativa (*pars pro toto*), y por eso se podría delegar la representación en otra persona para que asistiera en su lugar a aquellos funerales.

11. Se trata ahora, en esta prelección, de analizar estos sentidos en la que solemos llamar representación política, es decir, la intervención de personas que asumen funciones de gobierno en nombre de la misma comunidad gobernada; concretamente, se trata de examinar en qué sentido se puede hablar de que los gobernantes representan a sus gobernados y que éstos son gobernados por sus representantes.

Para un correcto planteamiento de esta cuestión, debemos tener en cuenta que, tanto al hablar de gobernantes como de gobernados, podemos entender personas singulares o grupos de personas.

Esta simple aclaración numérica nos aclara ya los límites de la representación propiamente jurídica en las relaciones políticas. Porque, como hemos dicho, el representante jurídico presupone una persona representada, física o colectiva, pero una persona representante necesariamente física. Y todavía se debe admitir una mayor restricción: en las relaciones políticas, precisamente por su carácter público, el representado no es nunca una persona singular, como es frecuente, en cambio, en las relaciones jurídicas privadas, y así esta representación jurídica que interviene en la política será siempre la de una persona jurídica colectiva por un representante físico. Sólo entre ellos cabe un mandato de representación propiamente dicho: un mandato de representación jurídica con efectos políticos. Incluso cuando pensamos en una representación total, de todos los ciudadanos, es evidente que no son los individuos particularmente los que son representados, sino el pueblo entero como colectividad.

En la historia política de los distintos pueblos se ha conocido, con distintas modalidades, este tipo de mandato, por el que un grupo social con personalidad jurídica da mandato para que alguien lo represente en una asamblea, concilio o reunión de representantes en los que se han de tomar decisiones de alcance comunitario; por ejemplo, cuando las ciudades o corporaciones de otro tipo mandan sus representantes a una asamblea o parlamento nacional para tomar decisiones comunes. A este tipo corresponde la representación en Cortes tradicional en España.

12. Este primer tipo de representación política que se ajusta al mandato jurídico presenta un problema especial, que es el de la creación de la voluntad representada. Porque, aunque Rousseau decía que la voluntad personal

no es representable —como si no hubiera más posible actuación política que la de la democracia directa—, esto supone un total desconocimiento de la representación jurídica; la verdad es que la representación jurídica es siempre, derivada o supletivamente, una representación de voluntad personal. Ahora bien, tratándose, por necesidad, como ya se ha dicho, de la representación de grupos con personalidad jurídica, lo primero que se requiere es la formación de una voluntad atribuible al grupo, ya que, al no ser una persona física, el grupo no tiene directamente una voluntad determinada, sino que ésta debe formarse conforme a unas ciertas reglas. Para ello caben principalmente dos soluciones: la representación legal de intereses y la representación de una voluntad mayoritaria: aquella suple una voluntad y ésta la transmite directamente.

13. La representación de intereses presupone la incapacidad de los representados para emitir una declaración de voluntad, de suerte que se nombra legalmente a la persona del representante que suple la voluntad del grupo representado, incapaz de constituir una voluntad atribuible al grupo. Así, volviendo al ejemplo de la ciudad que ha de ser representada, una representación de intereses se puede manifestar en el hecho de que una persona determinada legalmente y no por elección de los miembros de aquella ciudad, sea la llamada a defender, según su criterio personal, los intereses de aquella ciudad; por ejemplo, si se dice que debe representar a la ciudad, en la asamblea común de una nación o conjunto de ciudades, el alcalde, o el primer contribuyente, o el munícipe de más edad, o el que nombre directamente una instancia política superior a la ciudad.

14. La representación de voluntad mayoritaria, por su lado, presupone una capacidad de los miembros de la ciudad no especialmente incapacitados para elegir por mayoría un representante y darle un mandato concreto. Este es el que se suele llamar mandato imperativo, que

impone al representante unos límites en su actuación, como ocurre normalmente en el mandato del derecho privado, en el que el mandatario debe ajustarse a las instrucciones recibidas del mandante. Así sucedía, efectivamente, cuando se trataba, por ejemplo, de conceder un presupuesto al rey para poder hacer la guerra, y el representante de una ciudad recibía órdenes de no superar una determinada cifra. Pero también en este tipo de mandato de voluntad cabía cierta indeterminación en el poder de representación otorgado, de modo que la voluntad de los electores se limitase a elegir al representante, pero no lo impusiera instrucciones concretas, o, si se las imponía, no se supeditase la validez de su actuación a que se hubiera ajustado a las instrucciones recibidas, ni siquiera fuera revocable el mandato del representante que no se hubiera ajustado a tales instrucciones. En realidad, este tipo de mandato sin instrucciones, o sin instrucciones condicionantes de la actuación del mandatario, supone el reconocimiento de cierta incapacidad de los electores para fijar el contenido de su mandato, aunque no para elegir la persona del mandatario, y aproxima la representación de voluntad a la representación de intereses.

15. Este tipo de mandato político para la representación jurídica de una persona colectiva por un representante individual, puede ofrecer ciertos aspectos especiales que no se dan ya en el mandato ordinario del derecho privado. En primer lugar, la posibilidad de pluralidad de mandatarios, cuando, por la razón que sea, se concede a la voluntad de aquella persona jurídica, la ciudad que decíamos o las merindades de Navarra, la posibilidad de tener dos o más mandatarios, con el fin de que su voluntad pueda prevalecer en el momento de tomar las decisiones comunitarias. Pero esto ofrece ya la dificultad de que, no siendo imperativo el mandato, y pudiendo discrepar los dos o más representantes, ya no puede hablarse propiamente de representación de una voluntad del

grupo representado, y se vuelve a caer en la idea de representación de intereses —que pueden ser varios y contradictorios—: los intereses de personas incapaces para fijar unívocamente su propia voluntad.

16. Asimismo, la figura del mandato jurídico puede verse perturbada en la representación política por el hecho de que puede concederse la representación a un administrador permanente, o a largo plazo, elegido por el grupo representado. En este punto nos enfrentamos ya con el problema central de la representación política. Se trata de una comunidad que se elige un administrador para que ordene y defienda sus intereses y, al mismo tiempo, represente su voluntad cuando se trate de relacionarse con otras personas físicas o colectivas, bien sea jurídicamente, por ejemplo, para contratar o litigar, bien sea políticamente, para tomar decisiones de alcance común en asambleas de representantes.

La idea principal que conviene destacar de este tipo de admniistrador elegido públicamente es la de que este administrador elegido, que gobierna las cosas de la persona jurídica cuyo mayoría de miembros le ha nombrado administrador, no es representante de la comunidad más que en las relaciones con otras personas, pero no frente a sus mismos electores. En otras palabras: cuando hablamos de mandato del gobernante elegido, no debemos entender que este gobernante represente a sus administrados frente o ellos mismos, sino en las relaciones con otras personas. Esto quiere decir que el acto de gobierno interno en el mismo grupo elector no es un acto de representación: los electores no dan un mandato para ser ellos mismos gobernados por el representante, sino para que éste les represente frente a otras personas.

Esta puntualización jurídica del mandato me parece del más alto interés para evitar la confusión muy corriente de pensar que quien gobierna a una comunidad lo hace como representante de la misma. Y esta puntualización vale igualmente para aquellos representantes de in-

tereses que, como hemos dicho, presuponen el reconocimiento de la incapacidad de sus representados. Un rey, por ejemplo, aunque no recibe un mandato de su pueblo, lo representa, pero esta representación de los intereses de su pueblo se manifiesta en las relaciones con otros pueblos, y nunca se dirá que gobierna precisamente por tener esta representación; si un rey gobierna a su pueblo, lo representa en las relaciones internacionales, pero no lo gobierna precisamente como representante.

17. Así, pues, la representación jurídica, en las relacio políticas, puede darse sin mandato imperativo, como puede darse también sin mandato, como representación de intereses, aunque como hemos dicho, presupone en todo caso la personalidad jurídica colectiva del representado. Hay que reconocer, sin embargo, que la falta de mandato imperativo ofrece el riesgo de que el imperativo se introduzca en la representación establecida, pero por la volunad de una persona jurídica distinta de la aparentemente represenada Así ocurre, de manera inevitable, en el sistema político de representantes por partidos políticos. Quiero decir: cuando el grupo elector, por ejemplo, una ciudad, elige un representante, pero no le da un mandato imperativo, si este representante ha sido elegido por pertenecer a un determinado partido político, es inevitable que, a la hora de tomar decisiones, la voluntad que incida en la decisión no sea la suya personal, de mandatario independiente, sino la voluntad del partido político a que pertenece. Es inevitable: la falta de un mandato imperativo de los electores se suple con la disciplina de partido. Esto obliga a reconocer que, por lo que a la representación jurídica se refiere, la falta de mandato imperativo conduce a sustituir la representación del grupo elector por la del partido estable a que pertenece el representante. La ciudad elige un representante parlamentario para que defienda sus intereses en una asamblea nacional, pero a quien realmente representa este diputado no es a la ciudad, sino a su propio partido. Que

esto supone una grave corrupción de la teoría del llamado gobierno representativo no hay quien pueda negarlo, pero no suele reconocerse abiertamente.

18. En conclusión, por lo que a la representación propiamente jurídica atañe, ésta sólo se puede dar, en las relaciones políticas, cuando una persona física representa la voluntad de una persona colectiva frente a terceros; no se da, por lo tanto, cuando el representado no es una persona jurídica, por ejemplo, un grupo de presión sin personalidad reconocida, ni cuando pretenda la representación otro ente colectivo, ni cuando la falta de mandato imperativo se suple con el de un partido a cuya disciplina obedece el representante. Finalmente, la representación no concede poder frente al mismo mandante, aunque éste haya otorgado la administración a la vez que el poder de representación.

19. Una consecuencia complementaria del principio de que la representación jurídica es siempre de voluntad, bien sea voluntad directa, bien voluntad suplida por subsunción implícita en los intereses, es la de que tengamos que negar una representación jurídica en la opinión.

La opinión es siempre individual. Cuando se habla, por ejemplo, de «opinión pública», esto no quiere decir más que una opinión personal públicamente conocida y de la que puede participar un número más o menos grande de otras personas también individuales. Un grupo humano puede formarse una voluntad colectiva, por ejemplo, mediante votación mayoritaria, pero nunca podrá formar una opinión colectiva. Los grupos sociales pueden querer, pero no opinar: la opinión es siempre la personal de sus miembros. Cuando se trata de elegir un nombre, la opinión personal se manifiesta en la variedad de propuestas, pero la voluntad es única y se refiere a la aceptación del resultado, aunque sea contrario a la propia opinión. Aun en el caso de votación unánime, tendríamos una opinión de todos los votantes, pero no una opinión colectiva. Es evidente que el acto de voluntad puede re-

cibir su contenido de la voluntad de otro, pero no así con el entendimiento: yo puedo querer lo que quiera la mayoría, pero si declaro opinar lo que la mayoría opina, sea cual sea su opinión, esto no es ya un acto de entendimiento, sino de voluntad. El fanatismo político consiste precisamente, no en el acatamiento de la voluntad ajena, sino de la inteligencia ajena, siendo así que en lo propiamente político sólo hay opiniones y no verdades ciertas e indiscutibles.

El mandato implica, pues, una transferencia de voluntad, pero no de entendimiento: se puede querer por otro, pero no se puede entender por otro. Dicho en términos de la distinción entre potestad y autoridad: la representación puede darse en la potestad, es decir, en el poder, pero no en la autoridad, es decir, en el saber. Y si acaso podemos hablar de una «opinión representativa», entendemos con ello una opinión individual que puede ser la de otros muchos miembros, y entonces no se trata ya de representación jurídica sino del *pars pro toto* de la representación que llamamos abreviativa. Por ejemplo, cuando el presidente de una comisión expone una opinión y dice que es la de toda la comisión, esta opinión personal suya vale como la de una parte distinguida de la comisión —*pars pro toto*—, pero no cabe decir que se dé ahí una verdadera representación jurídica. En general, la representación que ostentan los presidentes es siempre abreviativa: la parte más distinguida sustituye al todo.

20. Delimitada así la representación propiamente jurídica en las relaciones políticas, cabe preguntarse qué otros sentidos de representación pueden admitirse en tales relaciones políticas.

Es claro que, como acabamos de decir, se puede dar en la realidad política —aparte la representación simbólica, muy frecuente en forma de banderas, siglas, insignias, gestos y otras manifestaciones convencionales de solidaridad asociativa o comunitaria, incluso para la lu-

cha por el poder—, una representación abreviativa, o sea, de sustitución de un todo ausente por la presencia de una parte presente del mismo todo. Este tipo de representación se da muy claramente, cuando los representantes jurídicos constituyen a su vez una persona jurídica o un grupo representativo. Los mismos diputados que representan, por jemplo, a las ciudades mandantes mediante una representación propiamente jurídica, forman, todos ellos juntos, una representación colectiva del conjunto de comunidades a las que separadamente representan. En este sentido, suele decirse que las Cortes representan al pueblo o a la nación. Esta representación no es jurídica, pues el mandato que cada uno ostenta proviene de una ciudad o del grupo elector que sea, pero no de todo el pueblo o nación en su totalidad. Se trata de otro tipo de representación, no jurídica, sino abreviativa: esos representantes son una parte selecta del pueblo que se identifica en cierto modo con el pueblo entero.

Siempre que se habla de representar al «cuerpo de la nación» —como ocurre en la Revolución Francesa por influencia de la «Enciclopedia»—, se da a entender que la representación es asumida por un «órgano» de ese «cuerpo», que es precisamente el Parlamento.

Hay sin duda algo de estético y espectacular en este tipo de representación. La asamblea de diputados es algo así como una imagen, como un cuadro, en el que se reduce a proporciones perceptibles la realidad de un pueblo ausente e imperceptible. También un rey, como persona eminente de todo un pueblo, puede representarle abreviativamente, y el espectáculo de su presentación solemne, con todo el boato mayestático y cortesano, expresa una representación del pueblo en forma no muy distante a la figurativa o teatral. Sólo que este rey puede tener al mismo tiempo —aunque no siempre la tenga— una representación jurídica para tratar con otros reyes en nombre de su pueblo. Como hemos dicho ya, lo representa frente a terceros —en la guerra, por ejemplo—, pero no lo gobierna en virtud de una representación; no

es un gobernante representativo, como tampoco es un gobernante representativo el presidente democráticamente elegido.

21. La confusión puede darse, en estos casos, a consecuencia del aspecto estético que la representación abreviativa implica, pues este efecto estético, no sólo puede valer para terceros, sino para el mismo pueblo representado. La majestad espectacular del gobernante revierte la eficacia de su representación abreviativa frente a los mismos que gobierna. Es un efecto reflejo, como si el pueblo se viera magnificado en un espejo por la imagen de su representación estética y, seducido por tal imagen, se sometiera voluntariamente a su poder. De este modo, la representación fictiva del *pars pro toto* llega a veces a convertir falsamente la representación del gobernante en una fundada en un mandato de gobernar, y así oímos muchas veces que se llama «mandatario» al gobernante, y se habla de mandato temporal de su gobierno, siendo así que nada es más contradictorio que un mandante mandado por su mandatario. Pero esta confusión es una de las claves de la democracia, que mantiene el poder del mandatario con el recurso de que así se lo mandó el pueblo al que gobierna. «¿Por qué me mandas tú, gobernante?» —pregunta el democráticamente gobernado— y el gobernante le responde: «Te mando porque así me lo has mandato tú». El recurso al mito del contrato social, o cualquier otro recurso similar, no es más que un expediente rebuscado para justificar esta incomprensible contradicción de que el mandatario mande al mandante.

22. La idea de que un representante tiene un poder de gobierno sólo se puede insertar en el análisis del gobierno político partiendo de la idea de un poder delegado respecto al cual el pueblo no es propiamente un mandante representado. Así ha procedido, en efecto, la doctrina católica al fundar la potestad del Papa en su representación institucional, como vicario de Cristo. Es así la realeza de Cristo la que se ejerce a través de su representante, y de ese poder delegado del Papa derivan a su vez todos los otros de la jerarquía eclesiástica.

Este mismo esquema de representación descendente se trasladó a los poderes seculares, y de ahí la consideración de los mismos como representación de Cristo que se enuncia en el principio *nulla potestas nisi a Deo.* No otro sería el fundamento del deber de obediencia a las potestades constituidas.

Pero esta teoría tradicional en el pensamiento católico, que se combina a veces con la interposición, respecto al poder político, de una soberanía popular traslaticia, es decir, derivada de Cristo pero traspasada al rey, no puede menos de encontrarse en crisis cuando los mismos gobernantes niegan formalmente derivar su poder de un origen divino, y no aclaran su origen, o bien lo trasladan sin más a la voluntad popular. Entonces se hace imposible ver una delegación divina que el mismo delegado niega. Y este es el caso de los poderes seculares de hoy. Así, una idea de representación de Cristo, que es perfectamente adecuada para explicar la potestad pontificia, resulta inservible para la teoría política secular del mundo revolucionario de nuestro tiempo.

23. En conclusión, no sólo la idea de un mandato, sino la misma idea de representación resulta desorientadora para aclarar hoy el hecho político de que, en toda sociedad civil, unos sean los que gobiernan y otros los que obedecen. De lo que en verdad se trata, no es de representación popular, sino de aceptación popular.

El hecho del gobierno no puede prescindir, en una forma u otra, de la aceptación popular. Unas veces esta aceptación viene impuesta por la observancia pacífica de una tradición indiscutible; otras, en cambio, se preconstituye para cada gobernante una aceptación formal, en virtud de unas elecciones, cuya eficacia suele ser temporal; pero, en ningún caso, la aceptación de un gobierno debe interpretarse en términos de representación, y el

haber entrometido la idea de representación en la teoría política democrática no pasa de haber sido un recurso de seducción, que perturba profundamente una comprensión de la realidad política a la vez que la idea de la verdadera representación. Y si la represenación jurídica resulta inadecuada para explicar el hecho del gobierno, tampoco puede éste explicarse como representación abreviativa. Que la cabeza gobierne al cuerpo es algo natural, pero resulta absurdo decir que la cabeza, representativa del cuerpo entero a que pertenece, lo gobierna precisamente en virtud de su función representativa; antes bien, lo representa porque lo gobierna.

El gobierno no gobierna por una representación jurídica, ni por una representación abreviativa o estética, ni tampoco lo hace como símbolo, pues no lo es. La idea de representación es inservible para justificar el hecho del gobierno.

Un análisis de la idea de representación partiendo del sentido propio de la representación jurídica nos ha permitido delatar esa falsificación y puede permitir que se plantee, si se quiere, el tema del gobierno en términos claros y más ajustados a la realidad. Como siempre, las nociones de derecho público se aclaran mejor partiendo de origen en el derecho privado, y un derecho público que pretenda librarse de esa vinculación difícilmente podrá seguir siendo derecho y no convertirse en una organiación de hecho, es decir, en un establecimiento de pura voluntad.

XIV

AUTONOMIA DE LAS PERSONAS Y SEÑORIO DEL TERRITORIO*

Los grandes temas del debate político suelen hallarse vinculados a concepciones jurídicas fundamentales. Es un deber de oficio para todo jurista el procurar esclarecer estos fundamentos y evitar así posibles confusiones de la dialéctica política, que suele prescindir de tales miramientos, llevada como se deja llevar frecuentemente por estímulos de interés partidista. Es claro que la presión de estos intereses sociales acaba siempre por prevalecer, aunque sea con falsas razones, pero el oficio del jurista consiste precisamente en las buenas razones y no en las malas presiones.

El tema que ha motivado las reflexiones jurídicas que ahora nos ocupan es precisamente el del separatismo, es decir, el propósito político de convertir las regiones en Estados. Se trata, en concreto, de intentar aclarar en qué medida la autodeterminación vinculada por un grupo humano regional puede implicar una apropiación del suelo en que, incluso mayoritariamente, se halla aquél instalado.

Es claro que fenómenos de este tipo se pueden dar en la vida política como simples hechos de fuerza, contra los que no vale ya aducir, una vez consumados, razones

* Prelección de 1976, publicada en «Anuario de Derecho Foral» 2 (1976-1977), pp. 9-24.

de derecho, pero éstas sí tienen un sentido cuando se trata de planteamientos previos en la discusión que precede a tales acontecimientos políticos. En todo caso, la experiencia histórica muestra cómo los acontecimientos que no se fundan en razones de derecho suelen acarrear tensiones y secuelas de injusticia, que la fuerza puede oprimir pero no eliminar. No es inútil, pues, que los juristas procuremos aclarar las razones jurídicas implicadas en tales problemas políticos.

Sería incongruente con mi planteamiento estrictamente jurídico que tomara ahora posición política a propósito de este candente tema. Es inevitable que todos tengamos una posición tomada, como consecuencia de las propias concepciones políticas y de los condicionamientos múltiples, temporales, locales y de todo género que han determinado la propia experiencia. Así, la indiferencia y serenidad con que debo tratar hoy un tema tan candente no supone, naturalmente, una real indiferencia política personal, sino que depende de un especial esfuerzo por separar las posiciones políticas de los esclarecimientos jurídicos. Estos no pueden dejar de tener cierta virtualidad respecto a la opción política misma, pero en su exposición pueden ser considerados con independencia de ésta. No se va a tratar, pues, de una discusión política, sino de un análisis de argumentos jurídicos fundamentales. Para ello, como ya viene a indicar el título de nuestra prelección, conviene distinguir los aspectos personales de los territoriales.

1. Desde un punto de vista personal, la integración o segregación de un grupo humano depende de la distinción fundamental entre los vínculos de sociedad y los de comunidad, conforme al conocido análisis de Tönnies.

Los vínculos de sociedad se establecen y rigen libremente por la misma autonomía privada. Aunque no debamos pensar necesariamente que se contraen mediante un acuerdo contractual expreso, por un real o hipotético «contrato social», es claro que la eficacia de los vínculos

que unen a los que son socios no puede exceder, en principio, del alcance de la voluntad de los mismos. Por lo tanto, tales vínculos son resolubles por la misma voluntad de los que por ellos se hallan vinculados. Incluso por una voluntad unilateral, como ocurre en el prototípico contrato privado de sociedad. Es cierto, sin embargo, que una resolución del vínculo social, al poder resultar lesiva para los que no la solicitan, puede obligar de algún modo a la indemnización de los perjuicios. Esto ocurre frecuentemente cuando un socio abandona la sociedad, pues su separación puede dañar intereses lícitos de los otros socios. Imaginemos, por ejemplo, una sociedad de construcciones en la que un grupo de socios, ante la perspectiva de poder obtener una contrata ventajosa, se separa de la sociedad a la que pertenecía para constituir otra distinta y lucrar por separado las ventajas del proyectado negocio. Por la misma buena fe contractual, tal separación —aun sin pretender criminalizarla— debería dar lugar a una indemnización reparadora del perjuicio que la deslealtad contractual reportara a los socios abandonados.

Esto que la justicia elemental exige respecto a la disolución desleal del vínculo creado por un contrato de sociedad, no puede menos de ser aplicable a los grandes grupos sociales cuando alguno de sus miembros o parte de ellos se separan de la totalidad en que se hallaban integrados. Así, en buena doctrina jurídica, es evidente que un grupo humano regional que deseara romper el vínculo de su pertenencia a un grupo social más amplio debería indemnizar los perjuicios que pudiera ocasionar con su ruptura del vínculo social. No hay ninguna razón jurídica aceptable, si no me equivoco, que pueda librar de tal obligación al socio separatista. Si no se piensa en esta consecuencia, ello se debe a que se olvidan los más elementales principios de la justicia conmutativa que debe dominar el derecho de la sociedad.

Así, pues, planteado el tema del separatismo desde el punto de vista de las relaciones de sociedad, hay que re-

conocer la facultad de libre separación, pero con obligación de indemnizar los perjuicios económicamente estimables que tal separación reporte a los otros socios.

2. Distinto es el planteamiento en el plano de la comunidad, pues lo esencial de la comunidad es la subordinación de la autonomía privada de los que la integran a un orden superior que les viene impuesto, y este orden puede tener como uno de sus principios esenciales la indisolubilidad. En estos casos, aunque la forma de constituir la comunidad sea contractual, el vínculo creado por tal contrato no es puramene social y resoluble, sino permanente. Así ocurre, por ejemplo, con el matrimonio. Los cónyuges pueden contraer o no el vínculo, con plena libertad, pero una vez contraído aquél, un orden superior a su voluntad se les impone: no es el vínculo matrimonial tal como ellos lo quieren hacer, sino como objetivamente es, y sin posible disposición por parte de los por él vinculados. No caben en el matrmionio condiciones, términos ni otras modalidades, y tampoco puede extinguirse si no es por la muerte de uno de los cónyuges. Es la misma naturaleza humana la que configura así el matrimonio, institución creada por Dios para unir a la primera pareja por El creada y procurar por su fecundidad la propagación de la humanidad. Es inútil que la obcecación humana llegue a admitir leyes que niegan esa realidad e imponen, por ejemplo, el divorcio. Serán siempre leyes contra la naturaleza creada por Dios: que llevarán a una degradación moral de los pueblos que las acepten. Y si el matrimonio constituye una comunidad de este tipo, ello se debe a la congruencia con el fin principal del matrimonio, que es la procreación y educación de la prole.

Es cierto que no todas las comunidades presentan los mismos rasgos, y que el matrimonio es sólo una de las posibles, pero no deja de ser verdad por ello que siempre es el fin esencial de la comunidad el que determina la subordinación a un orden objetivo superior a la autonomía privada.

3. El problema está ahora en determinar si un grupo nacional consolidado constituye una simple sociedad o una comunidad. Pero esto no puede decirse sin atender a lo que los mismos miembros que integran tal grupo piensan acerca del vínculo que les une. No hay en esta cuestión un criterio absoluto, sino que cuando un pueblo se siente destinado a cumplir un fin propio, que trasciende las vidas y las voluntades personales, debe decirse que constituye una comunidad; si, en cambio, el mismo pueblo no se cree destinado a cumplir tal fin colectivo superior, el vínculo será de pura sociedad. Así, la diferencia entre comunidad y sociedad dependerá de un sentimiento popular profundo, de un modo de contemplar el propio destino colectivo en la historia. En otros términos: si hay algo que realizar en común que excede del interés personal, habrá comunidad; si no lo hay, tendremos simple sociedad. De hecho, cuando se desintegra la cohesión de un pueblo, es porque aquel pueblo ha dejado de tener seguridad en sí mismo, y las declaraciones de conciencia comunitaria que pudieron acompañar su constitución o un momento determinado de confirmación constitucional no pueden impedir que la comunidad degenere en sociedad. La dificultad está entonces en estimar si la pérdida del sentimiento de comunidad es parcial o total. En otras palabras: será difícil decir cuándo un pueblo ha perdido colectivamente la confianza en su propio destino histórico, y cuándo se trata tan sólo de la defección de una de sus partes.

Si se trata de la defección de personas determinadas, no se presenta un problema especialmente grave, pues el hecho de que la comunidad pierda algunos de sus miembros aislados porque éstos prefieran incorporarse a una comunidad o sociedad distinta y se hagan extranjeros, eso no perturba gravamente la permanencia de la comunidad, y por eso no suele impedirse la consumación de tal defección. El problema se presenta, en cambio, cuando la defección personal proyectada puede perturbar, por su importancia cuantitativa, el mantenimiento

de la confianza en la comunidad, si es que tal confianza venía existiendo en el resto de la población. Se trata en tales casos de una tensión de fuerza que suele resolverse por la fuerza misma, y el hecho excede entonces del planteamiento de principios jurídicos que aquí nos hemos propuesto mantener.

4. Resumiendo la diferencia, se podría decir que, en el orden de un vínculo nacional puramente de sociedad, no hay inconveniente jurídico en que un grupo de socios declare su deseo de no seguir vinculado al resto, al que deberá indemnizar el daño aventualmente causado por la separación. En el orden de un vínculo de comunidad, un grupo no puede separarse del resto que permanece firme en la confianza de su propia comunidad, puesto que esta comunidad está subordinada a unos fines que se pueden hacer imposibles por la defección de un grupo necesario para el cumplimiento de aquellos fines. El que, a pesar de todo, esta ruptura se produzca, eso dependerá del juego de las fuerzas, y, si se produce la ruptura sin especial violencia, ello demostrará que la confianza comunitaia no era muy firme, pues, si es muy firme, el grupo secesionista tendrá que ceder ante la imposición comunitaria del resto. Es explicable, de todos modos, que una comunidad que reniega de su tradición y parece seducida por modelos extranjeros acabe por renunciar a su propia unidad, y admita sin resistencia toda clase de defecciones.

5. Hasta aquí el aspecto personal del tema del separatismo. Pero existe otro aspecto, que es precisamente el territorial. De hecho, los movimientos separatistas suelen presentar la pretensión del acotamiento del territorio en el que el grupo secesionista se halla principalmente instalado. Aparece esta pretensión como una vindicación de pertenencia; se dice: «esta tierra es nuestra». Pero aquí está la cuestión más delicada de mis reflexiones de hoy: la pertenencia del suelo, el señorío eminente del territorio.

La cuestión resulta especialmente delicada porque la propiedad del suelo puede hallarse parcialmente atribuida a propietarios privados, incluso a entes públicos como son los municipios o las diputaciones, pero esta propiedad es secundaria, no-fundamental, y por eso mismo puede ser objeto de expropiación; en todo caso, puede no quedar alterada por una mutación de soberanía. La pertenencia fundamental del suelo es aquella otra originaria de la que la propiedad más o menos privada deriva.

El punto que debe considerarse para poder aclarar la cuestión de la pertenencia fundamental del señorío eminente del suelo es precisamente el de la apropiación colectiva de la tierra.

Excepto en el caso de algunos pueblos en los que la apropiación primaria del suelo ha podido ser privada, es un hecho cierto que la primera apropiación es siempre colectiva: es el pueblo como colectividad quien toma para sí el territorio, y sólo secundariamente puede repartir algunas parcelas, o muchas, en propiedad privada. La cuestión está, pues, en determinar qué se entiende por pueblo ocupante, y en qué forma puede ese pueblo ser expropiado o ceder su señorío eminente sobre el territorio.

Una consideración concretamente histórica acerca de qué grupo de población ocupó en un principio cada trozo de territorio sería de resultado nulo. No tendría sentido que nos remontáramos a cada uno de los distintos pueblos o grupos más o menos tribales que ocuparon por primera vez cada palmo del suelo nacional. En realidad, ese pueblo al que atribuimos el señorío eminente del territorio viene determinado por el mismo devenir histórico, es decir, por la afirmación real de la unidad de un pueblo organizado. Así, sea cual sea la historia de cada porción, la misma tradición histórica ha venido a configurar un pueblo común al que debe atribuirse el señorío eminente y originario del territorio.

El dominio eminente del territorio no puede conce-

birse atribuido a determinados grupos de población que preferentemente lo ocupan, sino al conjunto total del pueblo organizado luego en Estado. Es decir, todos los españoles participamos en este dominio eminente sobre cualquier parcela de suelo que pueda aparecer atribuida a la propiedad concreta de los particulares, de las diputaciones o municipios, incluso del mismo Estado en cuanto propietario también de porciones de territorio. Sobre este mismo suelo que ahora pisamos, sea cual sea el régimen de su propiedad secundaria, existe un dominio eminente de todos los españoles, no sólo de los que ordinariamente habitan esta ciudad, ni de la provincia o región, sino de todos, incluso de los emigrantes y exilados que viven en el extranjero. Su pertenencia al pueblo español, concretada en el vínculo de la ciudadanía, es la que les otorga esta titularidad participada en el señorío eminente del territorio de España.

6. Así, pues, si el territorio pertenece al pueblo total organizado hoy en forma de Estado, debemos preguntarnos cómo puede entonces ese pueblo total perder su señorío sobre el territorio total para cederlo a un grupo social menor separado.

Cabría pensar quizá en una forma de enajenación, de modo que el pueblo total atribuyera voluntariamente al nuevo grupo personal constituído por separación una porción de territorio, más o menos coincidente con el que venía habitado preferentemente. Sería algo así como cuando un padre dona a su hijo una de sus casas para que se instale en ella con su nueva familia. Tendríamos en tal caso una enajenación de territorio por parte de los representantes del pueblo a quien se atribuye el señorío eminente y total.

Esto presenta, sin embargo, una grave dificultad teórica. En efecto, el Derecho internacional admite la cesión de soberanía territorial, en forma similar a la cesión de propiedad inmobiliaria. Ordinariamente, a tal cesión del derecho suele acompañar la posesión o supremacía territorial efectiva, lo que supone una cesión no sólo del territorio, sino también de la supremacía sobre la población, por lo que se defiende a veces, siguiendo la teoría que el Presidente Wilson quiso erigir en principio de Derecho internacional en 1918, que tal cesión de territorio se hiciera siempre con la aprobación plebiscitaria de la población afectada. Pero en el caso de que estamos tratando —de cesión a un grupo segregado— esto presenta una especial dificultad por el mismo hecho de que tal grupo no tiene personalidad jurídica internacional como Estado en tanto no dispone de un territorio. De esa suerte, no puede admitirse una cesión válida según el Derecho internacional a favor de quien, precisamente por carecer de propio suelo, aunque sea uno mínimo, no tiene capacidad para adquirir por cesión otro territorio.

Así, no parece posible concebir una cesión de un territorio por parte del Estado que sufra la segregación a favor precisamente de un grupo segregado que todavía no es Estado. Cabe siempre la posibilidad, en cambio, de que una ocupación de hecho de un territorio por parte de un grupo humano, que se constituye en Estado gracias precisamente a aquel territorio que ocupa, llegue a adquirir la soberanía territorial por la posesión pacífica prolongada por un largo tiempo. Esto lo admite el Derecho internacional incluso cuando se trata de una anexión por la fuerza, aunque, según la teoría Stimson, convertida en doctrina común del Derecho internacional hace ya casi medio siglo, se niegue la adquisición de soberanía a consecuencia de una ocupación violenta.

Esta prescripción de largo tiempo, que no tiene un plazo determinado, puede ocurrir, en primer lugar, a consecuencia de una ocupación bélica. Ahora bien, la *occupatio bellica* sigue presentando en nuestro supuesto la dificultad de que, según el Derecho internacional, no puede realizarla quien no tenga la condición de beligerante, y sólo los Estados son propiamente beligerantes por Derecho internacional; de suerte que un grupo de pobladores que pretende segregarse no puede realizar

una ocupación de guerra: por la simple razón de que, no siendo un Estado, no puede hacer la guerra.

7. Podría pensarse acaso que no puede hacer una guerra internacional, pero sí una guerra civil. En efecto, en las guerras civiles se produce una división de la supremacía territorial entre las dos facciones contendientes, y cada una de ellas tiene como una potencial soberanía territorial que le permite figurar como beligerante. Para ello es preciso que ciertas partes del territorio puedan ser consideradas, desde el inicio de las hostilidades, como propias de cada una de las facciones. Partiendo de esa lícita beligerancia de quien cuenta con una supremacía territorial indiscutida, cabe la posibilidad de una ocupación bélica de nuevos territorios anexionados o, si se quiere, recuperados por el ocupante, y, eventualmente, puede llegarse, si una facción no consigue dominar todo el territorio, a la constitución de una división de Estados. Como se ve, un simple grupo de población sin posesión indiscutida de un primer territorio tampoco puede hacer una guerra civil, y en consecuencia no puede adquirir un territorio, que no tuvo, mediante larga prescripción posesoria fundada en una ocupación bélica.

8. La adquisición de una soberanía territorial, que pudiera convertir a la población sublevada en un Estado, sólo podría fundarse en un abandono territorial por parte del Estado del que se separó. Se daría entonces una ocupación de territorio sin soberano. Sólo un abandono de territorio podría así servir de base para una adquisición de soberanía territorial, consolidada luego por la prescripción de largo tiempo. Con ello recaemos en la evidencia de que sólo un pueblo que no se resiste a verse expropiado puede llegar a perder efectivamente la soberanía sobre una parte de su territorio.

En conclusión: tanto la segregación personal como la expropiación de territorio son posibles cuando el pueblo total renuncia a su plenitud, por considerarse constituido por relaciones puramente sociales y no de comunidad, y

renuncia igualmente a la soberanía de su territorio. Cuando esto acontece, nada justifica, en realidad, la permanencia de la integridad de ese pueblo y de su territorio. Sólo que, cuando esta desintegración llega a producirse, como no es probable que una parte de la población conserve una fortaleza nacional superior a la otra, debe esperarse que las nuevas porciones de la antigua unidad desintegrada vengan a quedar absorbidas por otras soberanías más seguras de sí mismas, con lo que el antiguo Estado, ahora dividido, más que partirse viene a repartirse.

9. Hasta aquí hemos visto la vertiente que podríamos decir negativa del hecho del separatismo, considerado siempre desde un punto de vista jurídico. Ahora quisiera exponer lo que podría resultar un aspecto más positivo de ese mismo problema. Porque pertenece también al oficio de un jurista de profesión el no limitarse a presentar las dificultades técnicas para conseguir los objetivos de la voluntad, sino el dar cauces jurídicos a la misma. Así, los notarios, como figuras especialmente representativas del oficio jurídico, empiezan por mostrar a sus clientes las dificultades para realizar el deseo de éstos en la forma que ellos mismos han elegido, pero luego les proponen otros cauces posibles para alcanzar un resultado similar pero más conforme al derecho.

El deseo de autonomía de los grupos sociales es muy natural, y todo lo que de una forma u otra tiende a coartar el despliegue de esa autodeterminación humana puede considerarse como contrario a la naturaleza. Así, todo el derecho civil debe partir de la autonomía privada como primer principio de los actos jurídicos, y un ordenamiento jurídico que desconociera la virtualidad de la autonomía privada tendría que ser considerado como radicalmente injusto.

Así también, es natural y justo que los grupos humanos, aunque integren una comunidad nacional cuya unidad política deba ser mantenida para poder cumplir los

fines superiores que se le reconocen, aspiren a un régimen de autonomía jurídica dentro de la unidad política.

Esta idea de la autonomía jurídica dentro de la unidad de la comunidad política tiene un nombre muy tradicional en España y que corresponde perfectamente a esa aspiración humana general, por lo que hemos de reconocer su virtualidad como concepto universal, a pesar de su origen histórico hispano. Es, a mi entender, una de las grandes aportaciones del pensamiento jurídico español. Esta palabra es «Fuero».

10. El «Fuero» corresponde precisamente a la autonomía jursidiccional de un grupo humano, normalmente con un espacio territorial delimitado, que permanece integrado de una manera plena en la unidad política superior de la que no quiere desprenderse. A lo largo de la Historia ha podido mostrarse la idea de fuero con distintas modalidades, con distinto ámbito e intensidad, incluso en referencia a una jurisdicción personal no localizada territorialmente, pero en referencia siempre a un derecho propio dentro de una unidad política superior.

Desde hace treinta años el foralismo ha adquirido en España un auge especial, a pesar de ciertos condicionamientos políticos accidentales que fueron como secuela de las contingencias de la discriminación bélica, pero que hoy se pueden superar incluso sin invalidar el éxito de aquella contienda histórica.

Es verdad que este foralismo se suele entender como limitado al derecho privado, pero es claro que esta limitación no es en modo alguno necesaria, y sobre todo Navarra, la región a la que actualmente pertenezco, ha dado un ejemplo clamoroso de cómo también es posible la libertad foral en el ámbito del derecho público. Quizá fue éste uno de los resultados más perceptibles de las Jornadas que el nuevo Instituto Español de Derecho Foral celebró en Pamplona el pasado otoño (1975): los participantes de las regiones forales en las que la foralidad ha quedado por infortunio reducida al derecho privado, pudieron palpar en Navarra el vigor de una foralidad de derecho público, y comprendieron que ésta podía ser la vía para una estructuración futura de las libertades regionales.

Pero quiero insistir en la consideración de que la autonomía en derecho privado no debe ser subestimada como insignificante en consecuencias públicas. Sólo desconociendo la eficacia de las instituciones civiles se puede caer en ese error. Antes bien, no hay que olvidar que el derecho privado es siempre el fundamento de todo derecho, y la fuente de la misma juricidad del ordenamiento público. Es precisamente en el ordenamiento privado, en el régimen de la autonomía privada, donde el concepto de Fuero se impregna de juricidad y se convierte en el módulo necesario para una autonomía de derecho público que no se confunda con toscas actitudes políticas, extrañas al derecho. Porque el Fuero es esencialmente Derecho, y no Política. Precisamente por ser Derecho y no Política, el Fuero se contrapone al módulo con el que a veces se trata de conseguir un resultado similar por una vía puramente política, que es el «estatuto».

En la experiencia histórica, el «estatuto» es una fórmula política que tiende a la separación política, a la ruptura de la unidad, a preparar la conversión de la región en Estado; el Fuero, en cambio, armoniza la libertad de los distintos grupos dentro de una unidad política superior. Si esto es así, creo yo que se debe muy especialmente a que el concepto de Fuero pertenece a una tradición pre-estatal de la Historia política.

11. Como sabemos, aunque la existencia de comunidades civiles es tan antigua como el hombre, y siempre ha sido necesario arbitrar una forma por la que, dentro de un grupo, unos gobiernen ordenadamente y otros obedezcan, esto que llamamos Estado es un claro producto de la reacción política moderna contra la anarquía resultante de las guerras religiosas del siglo XVI, provocadas por la Reforma protestante. El Fuero, en cambio,

se formó en la Edad Media, mucho antes de que existiera la forma de Estado.

Esta falta de correspondencia entre la idea de Fuero y la idea de Estado es precisamente la que explica los desajustes que el foralismo produce en el sistema estatal perfecto, y la repulsa general que todo lo foral encuentra en las mentalidades intensamente estatalizantes y, por ello mismo, centralistas y uniformistas. Pero esta resistencia es precisamente el mejor síntoma de que en el foralismo tenemos uno de los grandes baluartes de la verdadera libertad, y concretamente contra el posible riesgo de que el Estado, que surgió para la paz dentro de un territorio, se convierta en un instrumento de opresión altamente tecnificada que aniquile toda libertad personal, sea la libertad de los grupos sociales, sea la individual.

Esta esencial incongruencia originaria entre la idea de Estado y la de Fuero es la que ha llevado a la solución de compromiso que vemos en el régimen paccionado. Como todo régimen de compromiso, no se puede explicar desde la congruencia interna de cada una de las partes que en él intervienen: desde el Estado, porque parece poco concebible que un soberano se avenga a convenir algo, en régimen de paridad, con un grupo de súbditos; desde el grupo social que reclama el Fuero, porque no parece tolerable que algo que es justo y conforme a la naturaleza, tenga que conseguirse por una como concesión del Soberano. De ahí que lo que para el Soberano es un indulgente otorgamiento de privilegio, pueda resultar para el privilegiado una injusta consideración como privilegio de lo que es un genuino derecho irrenunciable. Con todo, esta fórmula algo incongruente del convenio es la más práctica para resolver el ajuste de dos instituciones tan heterogéneas y conceptualmente incompatibles como el Estado y el Fuero. Hay que reconocer, de todos modos, que no es éste el único caso en el que una fórmula en cierto modo contradictoria resulta ser la más práctica para resolver una tensión conflictual; así ocurre, por ejemplo, con el concordato que cualquier Estado

puede concertar con la Santa Sede Apostólica para el mejor régimen de las materias mixtas en las que una y otra parte podría pretender una competencia exclusiva. Después de todo, cualquier forma de acuerdo supone una cierta renuncia a la propia plenitud, una limitación de la propia soberanía o autodeterminación, pero que se explica precisamente como expresión de aquéllas en una decisión de autolimitación.

12. De esta autolimitación del poder deriva una concepción más compleja y realista de la ley, que permite una articulación práctica de la misma con el fuero paccionado. En efecto, parece existir por parte de algunos, especialmente los administrativistas, cierta dificultad para admitir que una ley paccionada sólo puede ser derogada por un nuevo pacto, y que una ley estatal ordinaria no sea suficente para tal fin. Esto se debe a que los tales conciben las leyes del Estado como un aparato normativo homogéneo y congruente, en el que una nueva ley formal deroga necesariamente toda norma anterior con la que resulte incompatible. Una concepción ésta, claramente revolucionaria, pues otorga al llamado «poder legislativo» una omnipotencia para imponer nuevas normas en lugar de las antiguas, sin distinción de ámbitos regionales ni circunstancias especiales.

Si bien nos fijamos, todas las leyes son paccionadas: todas suponen un acuerdo entre el poder que las propone y una representación popular que las acepta. La diferencia entre una ley aprobada en una asamblea legislativa nacional y otra paccionada con un gobierno local está simplemente en que la primrea se pacta con representantes de todo el pueblo y la segunda con los representantes de una porción del mismo. Sería incongruente pensar que las primeras pueden derogar las segundas: sería incongruente pensar que una ley paccionada con los representantes de aquel sector popular al que la ley va a afectar especialmente necesitara ser refrendada por el consentimiento de los representantes de todo el pueblo

nacional, incluyendo aquel mismo sector que ya aprobó tal ley por medio de sus representantes legales; y sería igualmente incongruente que esta representación total del pueblo pudiera derogar una ley especialmente paccionada con un sector del mismo. De ahí que nada tenga de anormal, antes bien sea natural y necesario, que para la modificación de una ley se requiera el consentimiento precisamente de la misma representación popular institucionalizada que había aprobado aquella ley, es decir, que se requiera otra ley paccionada similar. Sostener lo contrario es pensar que sólo existe una posible representación popular, la total, para la aprobación y modificación de las leyes. Pero esto es un simplificación contraria a la realidad, y contraria sobre todo a la libertad foral.

Esta simplificación es la propia de aquel falso democratismo que no concibe más representación de los intereses populares que la canalizada por un único poder legislativo. Pero los que así piensan se ponen en grave contradicción con el foralismo, pues éste parte precisamente de que las regiones tienen una representación distinta de la canalizada por asambleas nacionales unitarias, las cuales, por su misma unidad, tienden inevitablemente al uniformismo.

Los foralistas que adoptan esta actitud democrática unitaria se ponen en grave contradicción con el foralismo que pretenden defender: o mantienen la autonomía foral al margen de las asambleas legislativas nacionales o, si defienden a ultranza que éstas tienen la exclusiva de la producción del derecho, acabarán por desechar el derecho foral como no suficientemente democrático. Ya empiezan a haber síntomas de esta claudicación entre los foralistas españoles.

Pero esta cuestión no puede resolverse correctamente si no recordamos que la fuente principal del derecho no es la ley, nacional o foral, sino la doctrina jurídica: que son los juristas regionales los que crean propiamente el derecho foral, y que las leyes, lo único que hacen es venir a imponer oficialmente ese derecho creado por los juristas. Por lo tanto, la representación popular incide en la producción del derecho por mediación de los juristas antes que por la representación política, regional o nacional. Pensar que los juristas no representan al pueblo y que por eso no pueden hacer el derecho, eso revela una visión muy limitada y pueril de la realidad. En verdad, los representantes políticos, a los que eventualmente puede encomendarse la aprobación de una ley, serían normalmente incapaces de hacer el derecho, por falta absoluta de preparación técnica. Siempre necesitarán de los juristas, y no a modo de simples asesores, sino de verdaderos creadores del derecho, al que ellos podrán dar luego su aprobación. Precisamente porque deben aprobar el derecho no son ellos quienes lo hacen, pues el hacer derecho y el aprobarlo corresponde evidentemente a personas distintas: los juristas hacen el derecho y los representantes políticos, nacionales o regionales, lo aprueban.

Sólo un anquilosado normativismo legalista puede ocultar una realidad tan paladina como la de que los juristas regionales hacen el derecho foral, y que éste debe ser luego aprobado por los representantes políticos de aquella región foral de acuerdo con la instancia política nacional de que dependen los jueces que deben aplicar aquel derecho.

13. Observemos, por último, que la solución separatista, en comparación con la del fuero paccionado, tiene el inconveniente de impedir un ulterior desarrollo de la misma libertad de autonomía, esto es, de la autonomía de los grupos menores. Porque el grupo separado, al convertirse en Estado soberano, viene a impedir la autonomía de esos grupos con la misma violencia de la que él se consideraba víctima. De hecho, se ha podido observar con cierta frecuencia que los centros de poder político que pretenden su independencia respecto a otro poder soberano al que se hallan subordinados, son implacables con la pretensión de autonomía por parte de entidades

locales o grupos personales infrarregionales. Es decir, no pueden ser consecuentes con el principio de subsidiariedad precisamente porque han adoptado o pretenden adoptar, para conseguir su independencia, la misma forma estatal que venía coartando su libertad.

El principio foral, en cambio, tiene esto de fecundo: que puede ser consecuente, sin caer en una atomización de estados minúsculos y de total anarquía, con su pretensión de autonomía. Quien consigue la autonomía en régimen foral puede darla sin dificultad a los grupos menores, tanto territoriales como personales, porque es el mismo principio foral el que viene a hacer posible la subsidiariedad en todos los grados y niveles, y sin la rigidez de fórmulas uniformes, sino acomodadas a cada realidad y a cada circunstancia.

En el fondo, el principio foral es el hallazgo tradicional de España equivalente al que la doctrina moral de la Iglesia Católica ha definido como principio de subsidiariedad. También este último, aunque concebido en un momento histórico en que el Estado era ya una realidad insoslayable, vino a relativizar la soberanía estatal, a destotalizarla. El mismo resultado puede conseguirse por la observancia de la tradición española de la foralidad. Como en tantos otros aspectos, el genio español presenta aquí la precoz prematuración de una idea que acabaría por imponerse universalmente como vital, y necesaria precisamente para la libertad personal. Porque la libertad pesonal no debe defenderse ya en el último reducto de la impotencia individual, sino en todos los escalones de los grupos intermedios entre el Estado y el individuo. Es más, la misma libertad de la comunidad nacional debe apoyarse en ese sistema de libertades de las instancias inferiores, cuya defensa es la mejor garantía para su independencia frente a la opresión de las instancias supranacionales cada día más fuertes. Un Estado sin libertad interior acabará por perder la exterior; en cambio, un Estado que se autolimita por la estricta observancia del principio de subsidiariedad, es decir, de la

foralidad, podrá proyectar ese mismo principio en sus relaciones exteriores e impedir la absorción. Pero para esta integridad necesita la fuerza política de su propia unidad. Esta unidad política es precisamente la que hace posible la libertad del fuero.

Hace años, para expresar la virtud integradora del Fuero, acuñé la *regula* de «Fuero o fuera»; fundado en las consideraciones que acabo de exponer sobre la necesidad de la unidad, me atrevo a formular esta otra complementaria: «Quien se parte se reparte». En estos dos aforismos se condensa hoy todo mi pensamiento de jurista sobre el problema del separatismo.

XV

GABRIEL, O DEL REINO*

I. 1. DAVID. Cada vez que vuelvo, querido Alvaro, a gozar por unos días de vuestra hospitalidad en Carballedo, admiro más este paisaje tan ameno, de amplias perspectivas, al menos para lo que suele darse en estas tierras interiores de Pontevedra. La vista se entretiene aquí, y reposa, contemplando, ya los foscos macizos de robles, ya las rústicas casas salpicadas entre prados y maizales, ya las suaves lomas de los montes que se van escalonando hasta el último cielo.

GABRIEL. Y no es menos deleitoso ese susurro constante de las fuentes y regatos que encontramos a cada paso, melodiosamente acompañado por este viento del Norte, que agita la fronda y mantiene siempre fresco el ambiente.

2. ALVARO. Así es, en efecto; el Norte, en este país, nos trae el cielo despejado y el aire frío, en tanto el viento del mediodía es tépido, y riega. Pero en días como hoy quizá el viento resulta algo más fuerte de lo que podríamos apetecer, y por eso os propongo que, dejando este empinado camino, que nos llevaría a las Portelas, baje-

* Este diálogo político, escrito al modo platónico, y dedicado entonces «a Rafael Gibert, varón doctísimo, cuya presencia se echa de menos en este diálogo, que él sabrá entender mejor que nadie», es de 1955. Puede observarse en él la falta de algunas precisiones sobre el concepto de potestad perfiladas en escritos posteriores.

mos a la orilla del río, donde estaremos más abrigados del viento.

D. Me parece de perlas, pues siempre me gustó andar por estos vericuetos sirviéndome tu de guía, pero ¿no ibas a enseñarnos algo más que un prado o algún fornido eucalipto que recuerdo haber visto en las Portelas?

3. A. La verdad es que os hice emprender este camino sin premeditación ni objetivo concreto, quizá por ser éste un camino que acostumbro a seguir cuando salgo a dar un paseo; pero, si queréis ver algo curioso, ahí lo teneis, en esa gran losa que se descubre allí delante, en medio del camino, junto a aquellos tojos. ¿Véis esa como impronta de gran herradura grabada en su centro?

G. Sí, y no parece ser de las ruedas del carro, como las otras huellas que hemos venido viendo.

A. No, sino que, según dice la leyenda, la hizo con su casco el caballo de Santiago, al caer, salvando de un solo salto el valle todo, desde aquella montaña vecina.

D. Así adorna la fantasía popular la huella más indeleble que dejó la predicación del Apostol por estos *occidentalia loca.*

G. Conforta ver que un historiador como tú, amigo David, y un historiador de gran espíritu crítico, no gusta de mostrarse escéptico respecto a la venida del Apóstol Santiago a España; ni tampoco Alvaro, aunque en este punto le tengo por partidista, por su gran amor a Compostela y su Apóstol.

A. No dejas de hacerme favor; pero ¿no te parece que con mi pasión acredito también la influencia aquí siempre presente del mismo Hijo del Trueno?

4. G. Como sea, pero me parece que con mitos como este de la pisada del caballo se enturbia lo que puede haber de verdad en torno a la venida del Apóstol.

A. Yo no lo llamaría mito, sino inocente tradición legendaria.

G. Adivino, cuando esto dices, que debe de haber

una diferencia entre el mito y la tradición, aun la tradición legendaria. ¿Por qué no me lo aclaras?

A. Para decirlo pronto: el mito es siempre una invención enderezada a producir consecuencias que se impriman en la realidad; la tradición, en cambio, nos viene dada por el peso de las generaciones, y, si produce consecuencias, nunca obedecen al impulso de la ideología, sino a su misma perseverante y feliz continuidad. El mito es siempre artístico; la tradición, algo natural de los hombres. El mito lleva a la revolución; la tradición a la fidelidad perseverante y restauradora.

D. Así es, y las últimas consecuencias de la rebelión contra las formas tradicionales de existencia política han venido a caer necesariamente en la virulencia del mito.

G. Entonces ¿queréis decir que el «Mito del siglo XX» es el más claro contrapunto de la tradición?

A. Me parece evidente, aunque ese mito racista no sea más que un ejemplo posible, pues en el mito nunca hay unidad; el mito es siempre heterogéneo.

5. G. Creo haber entendido. Ahora, dinos por dónde hemos de ir.

A. Sigamos, si os parece este senderillo que baja, y nos llevará a una robleda a orillas del río; allí encontraremos buena sombra, mullido césped y el ameno susurro del agua.

D. ¿Cómo se llamaba el río?

A. Almofrei le llaman, y es muy rico en truchas. Sin llegar a la belleza del Ulla, pues es pequeño, no deja de tener su encanto. Dentro de un momento vislumbraremos ya su corriente, por los reflejos fugaces entre el ramaje.

G. Y ¿no te gusta venir a pescar?

A. Como tantas otras distracciones, me gustaría si no exigiera una preparación algo complicada, empezando por el pago de la licencia.

6. D. De todos modos, no alegarás que te falta el tiempo para eso, pues veo que aquí procuras apartarte hasta de tus trabjaos más acariciados.

A. La verdad es que poco puedo trabajar cuando no dispongo de una buena biblioteca, y hasta casi diría que en estos días de aldea se me entorpece la mano para escribir.

G. Me decías ayer, sin embargo, que pensabas escribir algo sobre la sabiduría política de nuestros mayores.

A. Así lo pensaba, en efecto; pero el ocio de estos días me envuelve y reblandece, y no sé si llegaré a escribir nada, pues tan pronto vuelva a mi ambiente de estudio, me veré metido en mis trabajos más urgentes y en las mil pequeñas faenas de cada día.

D. Esa es la traición del ocio. No podemos dedicarnos sin él a ciertos estudios menos necesarios, pero, tan pronto lo conseguimos, el mismo ocio nos enerva para el trabajo.

7. A. Mirad: ahí está ya el río con la robleda.

D. Creo que estaremos de acuerdo en que no hay mejor lugar para descansar y charlar un rato.

G. La idea me parece excelente, pero con una condición.

A. ¿Cuál?

G. Que, puesto que no te decides a escribir sobre la política de los antepasados, nos cuentes ahora mismo lo que pensabas decir en este escrito.

A. ¿Ahora mismo?

G. Sí; ésa será la mejor garantía de que no saques de la manga, como Lisias hizo en el «Fedro», un rollo con todo el discurso escrito, en todos sus detalles.

A. No hay peligro de que lo haga, y menos aún si al ocio se une vuestra grata compañía de estos días.

G. ¿Quiere esto decir que no te dejamos trabajar?

A. Ya sabéis que no es eso; que no es por falta de

tiempo que no trabajo aquí; antes bien, vuestra conversación me resulta muy estimulante.

D. Pues ¡que se demuestre! Yo he tomado ya asiento sobre esta hierba, y soy todo oídos.

G. Y yo también. No quedas más que tu, el orador, por acomodarte. Ahí tienes una rústica cátedra, en aquel truncado roble; se diría que lo cortaron para que te sentaras en él y nos hicieras oir tu discurso, tumbados nosotros, como estamos, sobre la hierba mullida.

A. De muchas maneras se puede violentar a un hombre, pero no es ésta la más frecuente: que dos hombres tumbados coaccionen como hacéis vosotros a otro que está erguido y con libre campo para huir.

D. Nadie te obliga a sentarte para hablar.

G. Desde luego, eres muy libre de perorar de pie, como sabemos que es tu costumbre; sólo que aquí te falta el atril.

A. Bromeais conmigo como los que están seguros de conseguir lo que desean.

D. Nunca dudamos de tu generosa hospitalidad. Y ¿puede haber hospitalidad más escogida que la que se adereza con sabrosas pláticas sobre temas interesantes como el que nos brindas?

A. Si invocais los deberes de la hospitalidad, me doy por vencido; me sentaré en este tronco, en esta rústica cátedra, como dice Gabriel, y así me veré más asistido de vuestra proximidad y de vuestras preguntas para desenredar mejor nuestro argumento, pues ya que no puedo hablar con orden sobre la materia que me proponéis, que al menos el desorden resulte a gusto de vuestra demanda.

G. Empieza ya, sin más exordios, y dínos cuál es para tí lo más importante del saber político de nuestros mayores.

II. 8. A. Esto sí es para mí una cosa cierta, pues de todo cuanto nuestros mayores nos dijeron sobre el gobierno de la república, nada creo que sea tan fundamen-

tal y decisivo, e incisivo, como la constante afirmación de la soberanía social de Cristo.

G. El comienzo no deja de ser importante, pero me temo que nuestra expectación va a quedar defraudada, pues esperábamos un discurso propiamente político, dentro del rigor a que un jurista como tú nos tienes acostumbrados, y empiezas, en cambio, por un principio que nos va a llevar, si no me equivoco, a las alturas de la Teología.

D. Yo también he tenido la misma impresión al escuchar tu comienzo, pero adivino por la sonrisa que se dibuja en tus labios que contabas ya con nuestro desconcierto.

9. A. Es muy natural que, al oir hablar de la soberanía social de Cristo, hayais pensado que mi discurso iba a ser teológico y no político. Pero yo os aseguro que nada tan estrictamente político y de mayor alcance para la teoría política de nuestros días como ese principio y fundamento por el que deliberadamente he comenzado.

10. D. Esta seguridad tuya nos llena de expectación. Sigue, que no te interrumpiremos.

A. La verdad es que los que han venido afirmando el reinado social de Cristo solían contentarse con expansiones oratorias o pías exhortaciones, sin acertar a encajar esa verdad primaria del sistema político que vivían dentro de la doctrina política propiamente dicha. Lisa y llanamente, este principio significa la radical negación de la soberanía nacional. Por lo tanto, su importancia para la historia y la teoría del derecho público es tanta, por lo menos, como la del principio que deroga.

G. Si es así como dices, no dudo de que su importancia es grande. Pero sigue.

A. La Reforma protestante, al separarse de la unidad católica de la Iglesia, dotó al poder civil de aquella fuerza unitiva y trascendencia que constituían atributos —y siguen siendo, en realidad, atributos exclusivos— de

la Iglesia que abandonó. El concepo de «Estado», lanzado a la Historia por el Renacimiento, fue un claro producto de este esfuerzo protestante por fortalecer el poder civil independiene de la Iglesia con los atributos de ésta. La Revolución francesa vino a dar carácter democrático al Estado absoluto, colocando el poder soberano, no en el príncipe, sino en la «Nación», pero esto no alteraba el carácter absoluto del «Estado» en sí mismo considerado. ¿Qué más da que el poder soberano radique en un rey que en una asamblea más o menos popular, si las últimas decisiones políticas siguen siendo igualmente libres y absolutas? El Estado democrático moderno es tan absoluto como la antigua monarquía autocrática. La diferencia entre uno y otra está tan sólo en el procedimiento de designación de quien detenta el poder soberano, pero el poder, en sí mismo, es igualmente absoluto en uno y otro caso. No hay que olvidar que la teoría del Estado moderno ha sido elaborada fundamentalmente por teóricos en buena parte heréticos, y tal teoría lleva el estigma imborrable de un satánico «*non serviam*!». La *raison d'État* es la expresión más paladina de este poder absoluto y rebelde del «Estado».

11. D. He escuchado tus palabras como aquel ante quien se descorre un velo. Porque es evidente que el liberalismo, contra el que tu, Alvaro, y yo militamos, y espero que pronto también nuestro querido Gabriel, ha tenido la astucia de encubrir su propio absolutismo, reduciendo este concepto al de la monarquía absoluta, como si las decisiones de las asambleas parlamentarias, por muy democráticas que pretendan ser, no resultasen tan arbitrarias y absolutas como la más arbitraria decisión del más absoluto de los reyes.

G. ¿Queréis decir, entonces, que el concepto de «Estado» es protestante?

D. Quizá Alvaro, como en otras ocasiones, se complace en subrayar la conexión herética, y la apura, pero, en el fondo, tiene toda la razón. Aunque el término sea

una invención de Maquiavelo, ha sido la doctrina protestante o, en todo caso, la doctrina influída por las premisas protestantes la que ha forjado y desarrollado ese concepto en la plenitud de su sentido histórico y de sus consecuencias políticas.

G. Pero me temo que no seréis capaces de prescindir de ese término, tan arraigado como está en nuestro lenguaje, es decir, en nuestro pensamiento.

A. La misión del intelectual está en aclarar los conceptos a la luz de la verdad, y encarnarlos en la verdad misma. El que luego se llegue a prescindir o no de ese concepto que otros intelectuales heréticos forjaron, eso ya no es cosa del intelectual. Pero lo que yo digo es que podemos perfectamente discurrir, y así lo haremos, sobre el derecho público que nos legó la sabiduría de nuestros mayores sin hablar para nada del «Estado». Ya lo hacen así los historiadores más escrupulosos cuando se refieren a realidades políticas anteriores al Renacimiento.

G. ¿Crees posible también que en una realidad política del futuro se pueda llegar a prescindir del «Estado»?

A. Sí. Yo creo que el «Estado» ha tenido su época, y que acabará por desaparecer.

12. G. Cualquiera que te oyera hablar así, creería que hierve en tí, catalán como eres, la sangre anarquista.

D. Ciertamente, pero vosotros sabéis bien que yo no soy anarquista.

G. Lo sabemos sin duda. No quise ofenderte. Sabemos que militaste hace veinte años contra la anarquía y sus cómplices.

A. Así fue, y no me avergüenzo de ello. Si volviera a repetirse la coyuntura, no dudaría en elegir la misma bandera. Pero no debo ocultaros que yo no soy un nacionalista.

G. ¿En qué sentido?

A. Por considerar revolucionario y anti-tradicional

el concepto de Nación, que vino a reforzar el error teórico del estatismo.

G. ¿Cómo entiendes, pues, ese concepto?

13. A. Se ha dicho alguna vez que una nación es un plebiscito de cada día. Esto es, en cierto modo, muy acertado; sobre todo, lo de «cada día»; porque la Nación rompe con el pasado y con el porvenir. «Nación» no es más que un cómodo eufemismo para designar la masa de población actualmente súbdita del Estado; en esa masa de cada día se quiere hacer residir la soberanía; en su voluntad o capricho de cada día. La Nación es así la negación de la continuidad y de las verdades absolutas. El pensamiento tradicional es incompatible con el nacionalismo; frente al concepto revolucionario de «Nación» contrapone el de «patria». La patria nada tiene qué ver con el Estado, y por eso tenemos patrias grandes y patrias chicas. La patria es una comunidad histórica con los antepasados y con los descendientes, es una comunidad de engendradores legítimos, una comunidad de padres y de hijos, una gran familia, independiente del Estado, sea cual sea, anterior en su origen y superior a él. En la patria, a diferencia de la Nación, no caben incompatibilidades ni exclusivismos. Según las circunstancias históricas de un momento dado, según la vivencia relativa de aquella comunidad, de su continuidad histórica, el sentimiento de la patria puede tener unas dimensiones más o menos amplias, pero puede extenderse incluso a la humanidad toda, pues toda ella forma como una gran familia, unida por un origen común y por un mismo providencial destino. De ahí que no pueda haber guerras entre patrias, como las hay, en cambio, entre naciones. Se muere sí por la patria —y es muy dulce morir por ella— pero nunca se ataca a una patria ajena. La patria es algo íntimo y compatible, y una misma persona puede sentirse unida a varias patrias de distinta envergadura.

G. Parece entonces un concepto un poco vago.

A. Sí, porque la patria no es un concepto jurídico,

sino un concepto de amor; es decir, no un concepto del ordenamiento que discierne lo tuyo de lo mío, sino del orden que los funde.

14. D. Es lástima que el pensamiento tradicionalista no haya llegado a eliminar con más claridad ese concepto de Nación. Porque, al hacerlo tu, te apartas, me parece de un uso común. Quizá se deba esto al tono retórico de los oradores políticos.

A. Has dado, me parece, la mejor explicación. Porque la retórica tiende siempre a suprimir los matices diferenciales; cuanto más largas sean las series de los sinónimos, más facilidades encuentra para ser copiosa y variada. La voz «nación», por lo demás, se presta a la perfección para ciertas cláusulas altisonantes, de esas que suspenden el ánimo del auditorio y arrancan vibrantes aplausos. El lenguaje científico, en cambio, no tiene más que una palabra para cada cosa, y no rehuye el repetirla cuando ha menester de ella, aunque suene algo mal.

G. Pero ¿no será una contradicción que, para aclarar el pensamiento político tradicional, te apartes tanto del estilo tradicional de los que lo defendieron?

A. Quizá sea así.

D. Quizá sea inevitable en un intelectual. Pero sigue con este principio del reinado social de Cristo, que, planteado como tú lo planteas, puede tener consecuencias incalculables para la actual doctrina política.

15. A. Prosigo, pues. Contra el falso dogma de la soberanía estatal, autocrática o nacional, que da lo mismo, se alza este principio y fundamento de la doctrina tradicional: que es Cristo el soberano de la sociedad.

G. Pero ¿cómo puede ser Cristo soberano de la sociedad? Pero ¿cómo puede ser Cristo soberano de la sociedad, si «su reino no es de este mundo»?

A. La observación es oportuna. Nuestro Señor Jesucristo, es verdad, declaró que, siendo Rey, pues lo es, su reino no era, sin embargo, de este mundo. Pero esto quiere decir tan sólo que El no pretende ser un simple rey como los otros, ni tampoco un rey como los otros por encima de los otros. Jesucristo tenía que habitar fuera del mundo, y su reino, es claro, no podía ser de este mundo. Pero Jesucristo sigue viviendo en este mundo por su Iglesia, comunidad perfecta que manifiesta la presente continuidad del Cuerpo Místico de Cristo. Y como vicario suyo, y para regir la Iglesia universal, Jesucristo fundó el Pontificado, asistido en su alta infalibilidad por la inspiración del Espíritu Santo.

16. G. ¿Quieres decir con esto que el Papa, en representación de Cristo, debe asumir la soberanía de la sociedad universal, con todas sus consecuencias políticas?

A. Tampoco es eso exactamente. El principio de la soberanía universal de Cristo tiene la consecuencia negativa de excluir la soberanía de las naciones, pero no la positiva de atribuir al Papa una soberanía política universal; porque la Iglesia no tiene como fin propio el gobierno total de los hombres, sino tan sólo su gobierno espiritual. Con esto queda determinada con claridad cuál es la potestad del Papa: una potestad en orden a lo espiritual. Todavía, como las materias espirituales sobre las que versa la potestad del Papa se pueden hallar en concomitancia con materias seculares —las llamadas materias mixtas, como es, por ejemplo, la ordenación del derecho matrimonial o de la enseñanza pública—, el Papa tiene también sobre estas materias mixtas una tutela, que, por lo que atañe al aspecto secular, se presenta como una «potestad indirecta». Sobre estas materias mixtas pueden recaer los convenios o concordatos pactados entre el Papa y las potestades civiles. En todo caso, el Papa tiene siempre derecho a denunciar como inválida una ordenación secular sobre estas materias que atente contra su propia potestad espiritual.

D. Así, si no entiendo mal, la soberanía de Cristo se

concreta en una potestad del Papa en el orden espiritual y en las materias mixtas.

A. Así es, en efecto, y esta potestad espiritual del Papa basta para hacer imposible cualquier otra soberanía sobre la Tierra. El Papa no es un soberano total y universal, pero tampoco puede haber otro. De ahí que se diga que sólo Dios mismo es soberano, aunque su soberanía no se traduzca en un poder absoluto de ningún género terrenal. Es soberano desde el Cielo, pero no se deja suplantar en la Tierra.

17. Pero la potestad espiritual del Papa tiene todavía un aspecto muy importante, que es el de su repercusión para el orden del derecho de gentes.

G. En este punto ya conocemos tu posición, y el papel que asignas como tutor del orden internacional al Sumo Pontífice.

A. Esto me dispensará de extenderme en la explicación de este aspecto. Tan sólo recordaré que, en la medida en que el derecho de gentes se apoya en el derecho natural, aquel derecho queda afectado por el derecho divino, puesto que el derecho natural es derecho divino. Ahora bien: el Papa tiene especialmente encomendado al magisterio del derecho divino, incluso del derecho divino natural, y de ahí su relevante posición en el orden del derecho de gentes. En este orden hay que negar también toda soberanía al poder civil, sometido como está al orden divino, y el Papa tiene, por su parte, autoridad para aclarar los principios del derecho divino y sus consecuencias para el derecho de gentes. Concretamente, la guerra resulta siempre afectada por aquel orden divino, y de ahí que deba ser considerada como materia mixta. En consecuencia, el Papa puede declarar injusta una guerra, injusta incluso por las dos partes beligerantes, lo que obliga en conciencia a no tomar parte en ella. Esto, naturalmente, puede resultar un poderoso instrumento de la paz justa, pero no quiero decir con ello que el Papa vaya a declararse sobre la justicia o injusticia de toda guerra, ni mucho menos que toda guerra, incluso de guerra de agresión, deba ser declarada injusta.

D. Esto nos recuerda, quizá desde un ángulo visual distinto, lo que hemos leído otras veces en tus escritos.

A. Quizá sea excesivamente lacónico en este punto, pero hoy tengo que tratar más del orden interno que del orden del Orbe. Tan sólo quise apuntar los dos aspectos fundamentales que presenta la afirmación de la soberanía social de Cristo.

D. Basta lo dicho. Queda suficientemente claro.

A. Mediante el reconocimiento de la posición del Papa en este dúplice orden, el poder civil procura que los hombres cumplan el fin espiritual para que fueron criados, y la Iglesia de Cristo puede desarrollar en la sociedad su misión de Verdad y de Vida.

18. D. Así resulta claro cómo la doctrina clásica se hace más congruente si prescindimos del concepto de Estado, que es necesariamente el Estado Soberano. En efecto, el reinado social de Cristo, o soberanía social como tu dices, se muestra como incompatible con la soberanía del Estado, y no porque la sociedad, en su vida pluriforme, no pueda estar sometida a poderes distintos, sino porque el Estado Soberano pretende, sea cual sea la forma de su gobierno, un arbitrio absolutamente independiente sobre toda la sociedad. Esto se ha manifestado con extremada claridad en la que podríamos llamar la forma de Estado en su perfección, es decir, aquella en la que se completa su poder por la remoción de los límites y la expansión máxima de sus pretensiones: el Estado Totalitario.

A. Exactísimo.

19. G. No faltará, sin embargo, quien tache de sistema teocrático este que aquí defiende Alvaro sobre las potestades del Papa; parece, en efecto, que el Papa viene a suplantar al soberano secular.

A. Quizá no me he explicado bien, pero el sistema que aquí expongo no puede tacharse de teocrático, si por

teocracia entendemos la absorción del poder civil por la potestad espiritual vicaria de Dios. En primer lugar, porque, como ya he dicho, no se debe hablar de soberanía del Papa, sino de Cristo, que sí es soberano total y absoluto de nuestra existencia actual y futura, siendo, en cambio, la potestad del Papa una potestad limitada al modo que ya he esbozado. En segundo lugar, nuestro punto de vista dista tanto de un sistema teocrático, que quizá te sorprenda lo que voy a decir.

G. ¿Qué es?

A. Pues que, unidos moralmente, el poder civil y la Iglesia deben estar separados en el terreno económico y administrativo.

G. ¿Separación de la Iglesia y del Estado? Eso sí que me sorprende oir de tus labios.

A. Tal explicación me parece del todo necesaria.

G. Explícate

A. El poder civil, en primer lugar, no tiene que mantener económicamente a la Iglesia, pues el deber de mantener a la Iglesia es un deber de los fieles, es decir, de los fieles cristianos, pero no del poder civil como tal. Por otro lado, la Iglesia sólo eventualmente necesita ayuda económica, pues debe contar para realizar sus fines en la Tierra con los recursos que le proporciona su propio patrimonio. Tened presente que la desamortización...

20. G. Veo que te remontas bastante lejos.

D. A veces hay que buscar un poco atrás en la historia la causa de las realidades, y, en este caso, resulta imprescindible para explicar la situación actual de la economía de la Iglesia española.

A. La desamortización de los bienes eclesiásticos fue una expoliación legalizada por el absolutismo liberal; una elemental justicia obliga a enmendar esa expoliación.

G. Menos mal que ninguno de nosotros tendrá nada que restituir por este concepto; pero serán muchos los propietarios honrados que temblarán ante su proyecto.

A. No se trata de eso. Hoy sería una perturbación imprudentísima el pensar en restituciones de este tipo.

G. Entonces ¿cómo enmiendas tú aquella antigua expoliación?

A. El Estado ha acumulado en sus manos bienes bastantes para atribuir a la Iglesia un patrimonio suficiente, mediante el que pueda ésta vivir independiente y, con una administración más austera, atender muchos servicios actualmente desempeñados por la burocracia estatal, que son más propios incluso de los fines caritativos de la Iglesia.

G. En eso de la administración más austera sí que te doy la razón.

A. Aunque para los celosos del poder estatal esto pueda parecer una revolución; pero no sería una revolución, sino una justa restauración del patrimonio arrebatado a la Iglesia de España. Aquella expropiación impuso al Estado la carga de mantener económicamente a la Iglesia, y de ahí la imposibilidad actual de una separación económica entre la Iglesia y el Estado. La restauración del patrimonio, en la forma que digo, tendría el efecto de liberar al poder civil de la obligación contraída y de hacer posible la separación.

D. Sí, y la separación administrativa sería una consecuencia natural de la separación económica.

21. A. Esta separación económico-administrativa impediría, tanto la debilitación de la Iglesia, a la que las veleidades de la política puede colocar en una lamentable penuria, como viceversa, las posibles intromisiones clericales en el gobierno civil, que son un grave riesgo siempre posible en un pueblo católico como el español. Una sólida independencia institucional de la Iglesia hace posible, en cambio, una mayor serenidad para abstenerse de intervenir en el desorrollo de todos los incidentes políticos, lo que permite también que el clero viva más dedicado al cuidado de todas las almas.

D. Creo, sin embargo, que en eso de la intervención del clero en política se exagera mucho.

A. Se exagera, es verdad, pero conviene prevenir el peligro, siempre posible entre nosotros los españoles.

D. También fuera de España, pues yo creo, que, por ejemplo, en Italia, el clero vive mucho más preocupado de la política que aquí.

A. Indiscutiblemente.

G. Creo que en la necesidad de prevenir este riesgo estamos todos de acuerdo, y es hora ya de que pases a otros puntos de tu discurso, pues hasta ahora no has hablado más que de lo que pudiéramos llamar el problema de las relaciones entre la Iglesia y el Estado.

A. Gabriel, te recuerdo que habíamos quedado en prescindir del Estado.

III. G. Es verdad, pero ¿cómo llamaremos a eso que solemos llamar «Estado»?

22. A. Lo llamaremos reino.

D. Esto es acertado. Yo también hablo de reino visigótico, o de reinos de la Reconquista, y no de «estados».

G. Allá vosotros con vuestra Historia, pero me parece que la palabra reino no se entiende sin un rey.

D. Es evidente, pese a todos los malabarismos doctrinales de los teorizantes de la «corona» o del reino sin rey, que recuerdan aquellas trasnochadas componendas de los viejos monárquicos sin rey.

A. Que la sabiduría política de nuestros mayores ponía a un rey como jefe natural para todo un territorio militarmente unido, es indiscutible. Y los períodos nomonárquicos de nuestra larga historia resultan cuantitativamene despreciables, aunque suficientemente aleccionadores para que procuremos evitar su repetición.

G. Hoy, sin embargo, España está declarada reino, y no hay en ella un rey que la reine.

23. A. No pensaba tratar ahora ese problema de la restauración. Está claro que cuando llegue el momento

oportuno, habrá que aplicar sin más la ley vigente para determinar la sucesión legítima del reino.

G. ¿Quieres decir la Ley Sálica?

D. La mal llamada Ley Sálica, de 1713, que no llegó a ser legalmente derogada.

A. Esto está claro.

G. Tengo la impresión, sin embargo, de que no todos verán las cosas con tanta seguridad como vosotros.

A. Quizá, pero para mí la autoridad de los historiadores como David me da una gran confianza en este punto. En último término, si se presentan dudas, para resolverlas estarán las Cortes, cuando lleguen a constituirse, pues siempre ha sido competencia de las Cortes el resolver las cuestiones sucesorias de la monarquía española.

G. Bien; dejemos eso a las Cortes. En cierto modo vienes a reconocer así que el origen del poder real está en el pueblo que hace y deshace las leyes sucesorias.

A. Esto está en radical contradicción con nuestro pensamiento, y veo en esto hasta qué punto estás dominado por el principio de que el poder legislaivo, sea cual sea, puede hacer y deshacer, sin más limitaciones, como dicen los ingleses, que la de no poder hacer de un hombre una mujer o al revés. Nuestros mayores no nos enseñan tal cosa, sino, por el contrario, que las leyes vienen a respetar principios superiores a la voluntad del legislador. Así, la monarquía y la misma forma de sucesión legítima es anterior y superior al legislador que la reconoce, y, del mismo modo que un legislador no puede configurar a su antojo el matrimonio, o, si quieres un ejemplo más próximo, no puede quitar a los hijos la herencia de sus padres, así tampoco puede inventar por su cuenta una ley dinástica. El legislador, en el sistema tradicional, es un intérprete y no un déspota. La monarquía no la inventó él, ni depende de él; así, constituye un claro error liberal el de considerar que el poder del rey se deriva de la ley que reconoce la monarquía y determina la forma de su legítima sucesión.

G. Perdona mi error liberal. Me hace el efecto de que no he aprendido bien la lección anterior de tu discurso.

A. Me temo que sea así como dices, pero no tienes tu la culpa; los errores liberales fueron inoculados hasta lo más profundo de nuestros prejuicios, y se requiere un esfuero intelectual indefectible para conseguir que no perturben nuestro pensamiento.

G. Sin embargo, la idea de que el poder político emana de la comunidad me parece que no es una idea totalmente extraña a nuestros clásicos.

A. Es un viejo tópico, que los antiguos inventaron para explicar el origen del poder, pero que no debe entenderse como origen actual de todo poder político, pues eso conduciría a lo más descarada democracia, sino como hipótesis ideal para explicar el origen del primer poder civil.

D. Algo así como el «contrato social».

A. Exactamente, sólo que el «contrato social» tiene ya el cariz y la intención de un mito; es propiamente el mito de la democracia.

G. Y, francamente, ¿qué te parece ese que llamas tópico de que el poder político emana de la comunidad?

A. Francamente, para mí, el poder civil, considerado en abstracto, no tiene origen histórico explicable, porque sólo lo concreto tiene consistencia histórica y un origen explicable; pero a la docrina política no le interesa el origen de cada monarquía concreta; así, ese del origen del poder es un tema que debe dejarse a la fantasía de los poetas.

G. Pero esto conduce, en cierto modo, a afirmar la independencia del rey respecto a la comunidad, y... Pero no, ya comprendo que atajarás mi sospecha de autocratismo recordándome lo que antes has explicado sobre la soberanía social de Cristo.

24. A. Veo que ya empiezas a entender la sabiduría política de nuestros mayores. Pero, para tu plena tranquilidad, has de saber que aquéllos exigieron del rey, no

sólo la legitimación de origen, sino también la legitimidad del ejercicio, y que en eso no deja de haber, como verás, una notable intervención de la comunidad representada por las Cortes.

G. Explícate. ¿En qué consiste eso de la legitimidad de ejercicio?

A. En que el rey sepa comportarse y efectivamente se comporte como rey, y no conculque las libertades e instituciones tradicionales. Por eso todo rey, al suceder a su predecesor, debe jurar ante las Cortes el respeto a esas instituciones y libertades.

G. ¿Es como si jurase la constitución?

A. No iría mal el símil, pero la constitución debe entenderse como complexión natural del reino, de las regiones y de todas las demás instituciones, no al modo liberal, como papel escrito en el que se declara solemnemente un como programa de gobierno, más que ideal, irrealizable.

G. Entiendo. Y entiendo también que, si el rey jura, queda obligado a cumplir lo que jura.

A. Tanto es así, que, si no cumple, no merece el nombre de rey.

D. Principio del más noble abolengo, pues nos viene de San Isidoro.

G. Pero ¿qué consecuencia tiene ese no merecer el nombre de rey?

A. La consecuencia es muy grave. Al perder la legitimidad de ejercicio, el que era rey se hace tirano, semejante a un usurpador por falta de legitimidad de origen.

G. Pero ¿importará mucho al tal mal rey que le llamen tirano?

A. No olvides esto, mi querido Gabriel: al tirano es lícito dar muerte.

G. Grave es, en efecto, la consecuencia, y no deja de impresionar fuertemente mi ánimo tu doctrina.

A. No es mía, sino que nos le legaron nuestros mayores.

G. Y yo recuerdo ahora haberte oído decir, en una

conferencia universitaria de hace años, que estaba aun vigente la prohibición de tratar el tema del tiranicidio que promulgó el rey Carlos III.

A. Tienes, Gabriel, una memoria envidiable. Y no sé si tendré que retractarme por haber infringido aquella defensa.

D. No, no la has infringido; porque Carlos III se refería a las universidades, y aquí, en esta amena robleda, no nos alcanza la prohibición.

A. Gracias por tu oportuna defensa, excelente David. Eres un hábil abogado, además de un sabio historiador. Si no fuera por tí, me parece que nuestra plática habría tocado a su fin, pues lo que es por mi parte, no sabría prescindir de un derecho tan esencial como el de matar al tirano. Me avergonzaría de no ser consecuente con la tradición.

25. G. No sería yo, por lo demás, quien fuera a delatarte. Pero díme: ¿no queda así la vida de los reyes a merced de sus súbditos?

A. No hay tal peligro para el buen rey, y por eso no llevará la guarda extranjera que a los tiranos defiende de su propio pueblo.

G. Pero ¿quién puede librar a un buen rey de parecer tirano aunque sólo sea a uno de sus súbditos?

A. Comprendo tus temores, pues entiendes la calificación de tirano que hace lícita la muerte como si aquélla dependiera de la opinión de cualquiera. Eso sí que sería absurdo, y nuestros mayores no establecieron nada absurdo. Como ya te decía antes, son las Cortes las que deben decidir acerca de este tipo de legitimidad, del mismo modo que sobre la legitimidad de origen.

G. Veo claro que la concesión de la legitimidad es de la competencia de quien hace la ley, aunque, ni para hacer la ley ni para decidir sobre la legitimidad, sean las Cortes propiamente soberanas.

D. Y también yo veo claro ahora la gran sabiduría de nuestros mayores al decir que el rey tan sólo ante Dios

responde: porque, en tanto no se hace tirano, y deja de ser rey, ningún juez humano puede juzgar sus actos.

26. A. De ahí también el deber de la comunidad de no tolerar al tirano, que se arroga indebidamente la humana irresponsabilidad de un rey. Pero me parece que convendrá precisar un poco más en qué consiste el poder de los reyes.

G. Eso es precisamente lo que pensaba pedirte, pues quisiera ver cómo gobierna a su comunidad este rey irresponsable.

A. En realidad, gobierna, pero con límites tradicionales.

G. Entonces ¿es aquello de que «el rey reina pero no gobierna»?

A. No. Esa fórmula que dices ha servido como argucia liberal para liquidar las monarquías y establecer gobiernos republicanos. En la doctrina de nuestros mayores, el rey gobierna poco, no porque exista un gobierno que lo haga en su lugar, sino porque no existe ningún gobierno poderoso.

G. Esto sí que requiere una explicación.

IV. 27. A. Para esto estoy sentado en este tronco. Diré, pues, con toda la solemnidad que permite esta cátedra, que llegamos al segundo principio de la doctrina política de nuestros mayores.

G. ¿Cuál?

A. Que el gobierno de la comunidad queda repartido en una estructura pluralista. ¿No crees, David, que ése podría ser el segundo principio, al lado del de la soberanía social de Cristo?

D. Por mi parte no hay ningún inconveniente, pero habrá que aclarar un poco más el sentido de ese segundo principio.

A. Si me lo permitís, lo haré empezando por narrar un breve apólogo.

D. No dudo de que será para mayor claridad del tema. Cuéntalo, pues.

28. A. Erase una vez un gran señor, cuyos dominios se extendían hasta lejanas tierras, pero uno de ellos, en especial, se hallaba tan lejano y tenía tan peligroso acceso, que cada vez que volvía de cobrar las rentas el mayordomo de aquel señor, a pesar de la numerosa guardia armada que le acompañaba en el viaje, los ladrones caían sobre la expedición, mataban al mayordomo y parte de los servidores, despojaban a todos de las armas y se llevaban el oro todo. Pesaroso el gran señor de la reiterada desgracia, decidió un año consultar a su bufón, por si aquel hombre sagaz, que tan buenas ocurrencias tenía, le brindaba acaso un saludable remedio. «Señor», le dijo el bufón, «no es maravilla que asalten la expedición cada vez que viene con las rentas de vuestro lejano dominio, porque, en primer lugar, ya dais a conocer cuándo va, por el séquito numeroso que lleva; después, provocáis a los ladrones en su codicia de armas, con las muchas que aquél ostenta; por último, el vistoso mayordomo, con su mismo atavío y la gran bolsa que cuelga de su cinto, indica a los bandidos sobre quién deben lanzarse para apoderasre de vuestro oro. Pensáis que la fuerza lo defiende, cuando es la causa de su irremediable vulnerabilidad. Creedme: enviad uno a uno a varios servidores, con el modesto atuendo de labriegos, y que cada uno de ellos os traiga una pequeña parte de las rentas de vuestro lejano dominio». Así lo hizo el señor, y vio con sorpresa que los ladrones no se molestaron en asaltar a ninguno de los modestos recaudadores enviados. Y alabó el señor la saludable astucia de su bufón.

D. Sin duda que esa otra forma de expedición sería también más económica...

29. G. Nunca había oído este cuento, pero ya entreveo la intención con lo que traes a esta plática.

A. Así también, en la vida política, la mejor manera

de evitar el asalto al poder, ese desdichado percance revolucionario que trae la infelicidad de los pueblos, es el hacer menos codiciable el poder de quien gobierna, y para ello, nada mejor que repartirlo; pero no sin criterio, al modo que los recaudadores de aquel señor, sino en atención a lo que son los poderes naturales de la sociedad.

30. D. Empezando por los padres, supongo.

A. Empezando, desde luego, por ellos, pues la familia es la más natural y sagrada de las instituciones civiles, y deben los poderes públicos respetarla como tal. No deja este respeto a la familia de tener consecuencias políticas importantes, como es, por ejemplo, el derecho de los padres a educar a sus hijos o a elegir éllos quién los eduquen, incluso en lo que afecta a la educación cívica o política; por otro lado, los padres de familia son los electores natos del concejo municipal. Pero quizá no sea necesario hablar de la familia al tratar de política, pues la familia no tiene propiamente la función de un órgano político aunque, en buena teoría política, el reino se compone de familias, y no de individuos.

G. ¿Cuáles son, pues, esos que llamas poderes políticos naturales?

A. Dos quedan ya nombrados: el rey y las Cortes. Añade ahora todavía la región y el municipio, por un lado, y, por otro, los gremios profesionales.

31. D. ¿Y la nobleza y el clero?

A. Del clero ya hemos hablado, y del peligro que para su independencia supone el que intervenga en la vida política.

D. ¿Excluyes, entonces, al clero y a la nobleza de una representación en las Cortes?

G. ¡Esto sí que sería contrario a la tradición!

A. No excluyo la posibilidad de que el rey elija como miembros de las Cortes generales a personalidades de la nobleza y del clero, en consideración a su especial

competencia, pero me inclinaría a no darles entrada como vocales natos de las Cortes. Al clero, por lo ya dicho; a la nobleza, porque la revolución liberal penetró tan profundamente en su entraña, que temo que sería ella la primera en arruinar la tradición política de nuestros mayores.

D. Quizá podríamos decir que la nobleza perdió su misión social y no está hoy a la altura de las circunstancias; no constityue ya una clase vital de la vida política. Esto es verdad.

A. Por lo demás, eso no va tan en contra de la tradición como teme nuestro inmejorable Gabriel, pues lo esencial en nuestros antiguas Cortes fue la representación popular, no la de la nobleza o el clero.

D. Así es, en efecto; aparte de que tradición no quiere decir aferramiento a formas pretéritas, sino vivificación ininterrumpida de lo mejor que nos legaron nuestros mayores, acomodándolo a la realidad de cada día, precisamente para que la tradición viva.

A. Sí. La tradición debe vivirse más que venerarse.

32. G. Pero no nos perdamos en divagaciones. Tu, Alvaro, ibas a hablar del poder del rey, y no acabas de entrar en materia.

A. Quizá hubiera sido mejor dejar eso para más adelante y hablar ahora de las regiones, los municipios y los gremios, pero prefiero seguir el orden que vosotros mismos me impongáis con vuestras preguntas. Así, hablemos del rey. Con él ha contado siempre el derecho público español, como la más alta expresión del poder civil, aunque no como poder soberano o absoluto. La idea de soberanía aplicada al rey repugna tanto a nuestra tradición como la idea de una república sin rey. Pues bien: el rey no concentra en sus manos todo el poder civil, sino que viene a presidir el conjunto pluralista de poderes, sean centrales, sean regionales o locales. El máximo poder del rey radica en su título de jefe superior del ejér-

cito. Este es único para todas las regiones españolas, y su jefe máximo es también único, así como su bandera.

33. G. ¿No debe haber, pues, más que una bandera?

A. Así lo entiendo. Los regionalistas que reclaman el uso de las banderas de sus antiguos reinos parecen olvidar que no hay más que un reino en toda España. En el fondo, es su romántico nacionalismo el que les hace incurrir en ese error lamentable. Una rey, un ejército, una bandera. Pero sigamos con el rey.

G. Ya me encargaré yo de que vuelvas después sobre el tema de las regiones.

34. El poder militar del rey es el que le coloca como señor de la política exterior. Por eso puede el rey designar libremente sus embajadores cerca de los reyes o gobirnos extranjeros, declarar y dirigir las guerras, y terminarlas; aunque no puede hacer tratados sin contar con las Cortes, y precisamente las Cortes generales, pues los tratados son leyes, y el rey no puede hacerlas solo.

G. Se insinúa aquí como una separación de los poderes clásicos.

A. No. No se trata de eso. Esos poderes, clásicos para la Francia de un tiempo, no tienen de ningún modo valor de categorías universalmente válidas. Nuestro rey, no sólo tiene el poder ejecutivo que implica el gladio, sino que es también el juez supremo del reino. Esto no quiere decir que pueda alterar arbitrariamente las sentencias de cualquier juez, sino tan sólo que preside el Tribunal Supremo, el Tribunal del Rey, aunque normalmente actúe por delegación. En tercer lugar, el rey preside las Cortes y colabora así con ellas en la promulgación de las leyes; es él quien debe convocar las Cortes y señalar el lugar de reunión.

G. Veo una dificultad, pues si las Cortes han de deliberar sobre la legitimidad...

A. Es claro que cuando las Cortes han de deliberar

sobre la legitimidad del rey, por ejemplo para declararlo tirano, entonces pueden reunirse ellas por su propia iniciativa, pues se hallan en estado de necesidad: es la comundiad, la *res publica*, que necesita salvarse a sí misma.

D. En los casos de sucesión, puede convocarlas el regente.

A. Desde luego; si hay regente, es él quien debe convocar las Cortes.

35. G. Pero dime, me parece que has distinguido antes entre unas Cortes generales y otras que no lo son.

A. Sí. Las Cortes generales legislan para todo el reino, aunque sus leyes no pueden alterar los derechos regionales; las otras son las Cortes regionales, que legislan para sí, y no pueden derogar las leyes generales.

G. ¿No crees que esta doble legislación ha de resultar complicada y difícil?

A. Creo que puede, en efecto, resultar difícil, pero esa misma dificultad disminuye su frecuencia.

D. Lo que indudablemente es un bien para librarnos de la excesiva afición legislativa de nuestros tiempos.

A. Por eso digo que la aparente complicación se convierte, si bien se mira, en simplificación. La complejidad está tan sólo en la diversidad de fuentes, para lo que no hay más obstáculo que la pereza mental de los legistas, que, en mi opinión, no merece nuestra consideración benevolente.

D. Esa pereza ha sido siempre un poderoso coadyuvante de la centralización y de la unificación legislativa.

A. Luego, hay otra diferencia importante entre las Cortes generales y las regionales: éstas son estrictamente populares, es decir, se componen de representaciones municipales y gremiales, en tanto las generales tienen procuradores nombrados por el rey y representantes de las universidades.

36. G. ¿Tienen, entonces, las universidades sus representantes en las Cortes?

A. Deben tenerlos. Tu pregunta me sorprende.

G. No es que no crea dignas a las universidades de tal representación, sino que me pregunto si no hay otros órganos culturales que pueden parecer igualmente dignos de ella.

A. Como digo, el rey puede siempre nombrar procuradores de las Cortes y tomarlos de los distintos centros e instituciones culturales, si le place; pero estimo que no son tan naturales como las universidades, pues no son, como las universidades, anteriores, en cierto modo, al mismo reino, sino creaciones más o menos útiles del Estado moderno. Por eso creo que no deben tener necesariamente representantes corporativos en las Cortes.

D. Lo que me parece sumamente acertado es que esta representación de las universidades aparezca netamente separada de la de los municipios y regiones; porque las universidades no pertenecen a la ciudad, ni a la región en que se hallan, sino que son siempre, deben ser, entidades exentas.

A. Conozco bien tu vieja idea a este respecto y la hago mía.

G. ¿Creéis que las universidades no deben tener carácter regional?

A. La universidad es siempre universal. Es lícito, y aun conveniente, que cada universidad tenga su carácter, pero éste no debe confundirse nunca con el del ambiente exterior a la universidad. Como sostiene David, la universidad es siempre un cuerpo extraño, que influye pero no es influída por el ambiente local que lo rodea.

G. Comprendo vuestra idea, pero os pido que no nos entretengamos en pormenores sobre lo que deben ser las universidades. La verdad es que muchos dejarán de estar conformes con vuestra idea.

A. Es posible, pero... ¿me atreveré a decir una cosa sobre la universidad?

D. Atrévete, que el secreto no saldrá de este recinto de robles.

A. Pues que la universidad, entre nosotros, no tiene una tradición demasiado respetable.

G. ¿Y la del Siglo de Oro?

A. Sobre el Siglo de Oro habría mucho que decir, y distinguir. La verdad es que tenemos hoy una idea más alta y más exigente de la misión de la universidad. La tradición universitaria está por hacer: es una tradición del futuro. Pero sigamos.

G. Sigamos, sí, porque vuestra querida universidad nos iba a distraer de nuestro tema político.

37. A. Poco más, me parece, es lo que queda por decir de las Cortes, si queremos guardar la proporción de conjunto en esta exposición sobre los poderes tradicionales de nuestra sociedad.

G. Entonces, si bien entiendo, las Cortes, tanto las regionales, estrictamente tales y, por tanto, populares, como las generales, en las que toman parte elementos no populares al lado de los populares, representan a la comunidad y formulan, aunque sin absoluta libertad, las leyes, ya regionales ya generales para todo el reino.

A. Eso vienen a ser las Cortes, en efecto. Son muy necesarias...

V. 38. G. ¿Qué más? Se diría que el canto de aquella tórtola o el toque de aquella lejana campana parroquial te han ensimismado y has olvidado la continuación de tu discurso. Porque no creo que lo des ya por terminado, ni podemos tampoco demorarnos demasiado en la continuación, pues la hospitalidad nos obliga a ser puntuales para la comida. Es ya mediodía. Sigue pues, querido Alvaro, con lo que falta acerca de la sabiduría política de nuestros mayores, y no olvides que hay que hablar de las regiones.

A. No tengas miedo, que llegaremos a tiempo para comer, pues sabré cortar mi discurso cuando convenga. Y como pareces tener por las regiones aun más impaciencia que por la comida, pasaré sin más a tratar de ese

tema, a no ser que David, cuya autoridad siempre sigo, nos aconseje un orden mejor.

D. Francamente, hemos emprendido un método en el que no cabe mucho rigor sietemático, y, siendo así, dejemos que el tema se desenvuelva solo. Habla, pues, de las regiones, que ya nuestras preguntas te reclamarán lo que echemos de menos en tu exposición.

39. A. Pues hablemos de las regiones. Vosotros sabéis que yo soy un catalán radicado en Galicia, después de haber vivido muchos años en Madrid y de haber convivido con gentes de todas las regiones de España.

D. Pero, querido Alvaro: si crees necesaria una explicación para hacer ver que no eres un separatista, ofendes nuestra intimidad. Te conocemos bien, y conocemos el patriotismo español, de la España entera, que te animó y anima, no sólo en los momentos de tensión bélica o política, sino hasta en tu mismo trabajo cotidiano.

A. Veo que me conoces bien, pues has tocado la fibra más sensible de mi vanidad. En efecto, tengo el patriotismo como una de las más altas virtudes humanas. Así, quizá presuma de patriota; pero, patriota como soy, yo soy también regionalista. Amo la diversidad de las regiones de España y considero pecado contra naturaleza el pretender uniformar a España bajo las garras del centralismo. Si en algo pecó, por su parte, el regionalismo, fue por haberse contaminado del nacionalismo, pero eso no fue una invención suya.

D. Es duro para un castellano como yo el reconocerlo, pero Castilla no fue siempre comprensiva con las otras regiones, y el centralismo de Madrid motivó en buena parte los enconos del regionalismo. Madrid ha sido siempre una favorita, y quizá también por esto se caracterizan los genuinos madrileños por una virtud nada vulgar entre nosotros: la falta absoluta de envidia.

A. Lo reconozco, y reconozco también la cicatería y resentimiento ruin que domina a veces el sentimiento regional, pero el regionalismo está por encima de los de-

fectos o virtudes particulares; el regionalismo no es más que el respeto por el ser natural de España. Esta autonomía de las regiones históricas, enlazadas por vínculos federativos bajo la autoridad de un rey que ha de moderar sus fricciones, me parece un punto fundamental del saber político de nuestros mayores.

40. G. ¿Tenemos así un tercer principio?

A. ¿Para qué un nuevo principio? Me parece que estamos todavía en aquel segundo principio de que el poder debe quedar repartido.

G. Como quieras. Ya veo que no vas a hacer una enumeración analítica de los principios fundamentales.

A. No. Dejemos discurrir nuestra plática como las aguas frescas del río. Ya David nos autoriza para esa laxitud.

G. Bien. Habla como quieras.

41. A. Pues yo creo que esta autonomía de las regiones debe consistir, no sólo en una autonomía legislativa relativa, como hemos visto, sino en una autonomía judicial, salvando la autoridad suprema del Tribunal del Rey, y también en una autonomía administrativa; para eso existe un gobierno regional.

D. Se podrían llamar Juntas regionales.

42. G. Esto supone una liquidación de la administración central.

A. No del todo. El gobierno central siempre existe; es el Consejo del rey, que éste designa libremente, pero su competencia, en coincidencia con lo que es el limitado gobierno del rey, queda reducida a las cuestiones interregionales y a la política exterior y militar. De la prudencia del rey depende, por lo demás, que en este Consejo, así como también en el Tribunal del Rey, no falten miembros de todas las regiones.

43. G. Una reducción tan extremada de la competencia del gobierno central me parece que pudo existir quizá en algún momento de nuestra Historia, pero dudo de que fuera viable en nuestros días, dado el incremento de tantos asuntos complejos, económicos, laborales, etc. Me temo que, en toda esta estructura pluralista que defiendes, se olvida que, en la hora presente, la cuestión social es la primera preocupación de todo gobernante, y que es una cuestión de tal envergadura que postula una política unitaria para todo el territorio nacional.

A. Has tocado un punto importante y en el que conviene hablar con toda claridad, sin reojos demagógicos o convencionales. Ese reparo que tu me haces suele ser muy frecuente en la opinión de los hombres de hoy, obsesionados por la cuestión social.

G. ¿Y no crees que es para obsesionarse por ella?

A. Como regla general, me parece que la obsesión no es el mejor método para resolver un conflicto, por muy importante que éste sea.

G. Pero reconocerás que la cuestión social es el problema primordial de nuestro tiempo.

A. Si por cuestión social se tiende una cuestión económica...

G. En el fondo, lo es.

A. Entonces, dudo de que una cuestión económica pueda ser nunca la primordial. Si lo fuera, habría que pensar en dar la razón al materialismo marxista. Pero, para mí, tiene que haber muchas cosas más importantes, en este mundo que vivimos, que la economía.

G. Esta postura tuya, de afectado desinterés por la cuestión social, hará que seas siempre tachado de reaccionario.

A. Francamente, esta censura no me duele demasiado, pues es injusta. Si por reacción se entiende, por lo que a este punto toca, la defensa de los intereses capitalistas contra los derechos del trabajador, la censura no requiere réplica, pues es evidente que nada hay más contradictorio al capitalismo, producto típico de la ética protestante y liberal, que nuestro tradicionalismo.

44. D. Quizá la cuestión social, más que como una cuestión económica, deba enfocarse como cuestión de justicia en las relaciones entre capital y trabajo.

A. Este planteamiento me parece muy bien, y yo, como jurista, no podré menos de considerar atentamente esa cuestión de justicia. Pero, si no me equivoco, toda cuestión de justicia es siempre una cuestión concreta, que no postula soluciones generales, de gran envergadura legislativa, sino decisiones concretas, justas y eficientes. Quiero decir con esto que, por muy graves que sean los conflictos entre capital y trabajo, no veo la necesidad de que sea el gobierno central quien las intente resolver.

G. ¿Acaso los gobiernos regionales?

A. Tampoco, sino los gremios profesionales.

VI. 45. G. Ya esperaba yo que hablaras de los gremios a este propósito, pero me parece que hay un cierto romanticismo ingenuo en la proyectada resurrección de los gremios medievales.

A. No menos ingenuo podía parecer a un liberal el movimiento corporativista o, si queréis, la restauración de los colegios mayores. Nuestros gremios, después de todo, tienen algún punto de contacto con las corporaciones sindicales modernas, sólo que esos sindicatos, cuando no son instrumentos de la revolución y lucha de clases, se convierten en resortes estatales y centralistas.

G. Tus gremios, entonces ¿no son generales para toda la nación?

A. Los gremios no son generales para todo el reino; no deben serlo, ya que la vida del trabajo presenta modalidades muy distintas en cada zona del territorio.

G. ¿Acaso regionales?

A. Pueden ser regionales, pero también, y quizá con más frecuencia, locales o de zonas infrarregionales.

D. Me parece acertada esta limitación, porque las agrupaciones generales tienden a crear conflictos igualmente generales.

46. A. Así es ciertamente. La fórmula de nuestros

mayores, lejos de ser inservible para la compleja vida de hoy, demuestra ser sapientísima en esto de que los conflictos entre capital y trabajo, fomentados por las ideologías políticas, tienden a convertirse en magnos problemas que paralizan inútilmente la vida de todo el reino.

G. Ya veo que con este sistema se eliminan las huelgas generales para todo el reino.

A. Se evitan; pero la huelga, que es un recurso lícito contra la injusticia irremediable, no es más que un aspecto de todo el complicado problema de la justicia social. El valor de la limitación local de los gremios tiene una finalidad más amplia. Es una pieza fundamental para suprimir la virulencia de los conflictos y facilitar su solución. La misma contradicción de intereses, natural entre unas regiones y otras, sirve para producir una mayor cohesión y comunidad de intereses entre el capital y el trabajo de una misma región.

47. D. Naturalmente, hace falta una hábil composición de los gremios y del sistema para las decisiones que los mismos deben tomar, a fin de que en ellos no prevalezca una clase sobre otra.

A. Esto es indispensable, pues, de otra suerte, el gremio se convertiría en un instrumento de coacción y de injusticia. Ante todo, para tener existencia legal y representación en las Cortes, tanto regionales como generales, los gremios deben constituirse con la autorización del rey, primer protector de la justicia en todas las regiones. En segundo lugar, debe buscarse una fórmula para equilibrar justamente los votos de las clases que componen cada gremio.

G. No será fácil de encontrar una fórmula así.

A. Puede haber varias distintas, y es natural que lo sean según la naturaleza de cada gremio, pero hay una norma de justicia elemental que resulta fecunda para esta clase de distribuciones: aquella de «uno parte y otro elige».

G. No veo la aplicación posible de esa norma que dices.

A. Piensa, por ejemplo, que en un gremio, en el que entran capitalistas y trabajadores de distinto nivel económico, pero en el que siempre predominarán numéricamente los más humildes, como suele ocurrir, cada miembro puede tener tantos votos como cuotas quiera pagar, pero que el precio de las cuotas se fija en cada caso por mayoría de votos estrictamente personales.

D. Esto parece la fórmula de un juicio de Salomón.

A. Impútala, si quieres, a la sabiduría de nuestros mayores. Lo que yo quiero decir es que la misma experiencia irá creando fórmulas viables y justas, sin necesidad de que las decisiones deban dejarse al criterio brutalmente uniformador de un gobierno central.

48. G. De esta experiencia en la que tu confías no podemos hablar, pues no la conocemos, pero hay en todo ese localismo de tus gremios algo que parece repugnar las dimensiones internacionales en que estos problemas económicos se nos presentan, cada día con mayor urgencia.

A. Si me llevas al planteamiento económico de estas cuestiones, te diré que, en efecto, que la ciencia económica tiene cada día un valor más objetivo, que sus principios resultan cada día más obligantes para todo gobierno, pero también que, al exigir soluciones más universales, se hace menos aconsejable que su aplicación dependa de gobiernos nacionales. De hecho, lo que habrá de ocurrir es que los imperativos de la economía política tengan que ser necesariamente acatados, y para ello, cuanto menos conciencia de poder político tenga quien haya de aplicarlos, mejor. Ante esa necesidad objetiva, los gobiernos regionales y los gremios pueden comportarse más racionalmente que los actuales gobiernos estatales dominados por falsos orgullos y más fácilmente manipulables por la gracia; porque aunque cada gobierno local pueda resultar más débil ante el influjo de una determinada presión, el ejercer tal presión sobre todos los gobiernos a la vez resulta, desde luego, mucho más difícil.

VII. G. Tu regionalismo es leal, pero temo que no guste a nadie.

49. D. Esto es muy probable.

A. Diría que es inevitable, pues tanto los que se llaman regionalistas como los que alardean de no serlo suelen ser nacionalistas. Pero nuestros mayores me enseñan a no ser nacionalista.

G. Las probabilidades de que ese regionalismo tradicional prospere entre nosotros resultan así muy escasas.

A. ¡Sólo Dios sabe! Acaso el nacionalismo acabe un día por ser barrido en el campo internacional, y de ahí puede resultar, para el orden interno, un reajuste del antiguo regionalismo.

D. Quizá sea así, pero siempre que el internacionalismo acabe de perder los resabios nacionalistas que le embarazan.

A. Esta observación es muy justa, y por eso es mejor hablar de universalismo que de internacionalismo.

G. Me parece que en tu orden político el estatismo nacionalista está como amenazado por dos flancos: por el universalismo, como dices, y por el regionalismo.

A. Así es, en cierto modo. Quizá la configuración futura del orden político se presentará algún día como mucho más compleja; como una estructura en la que se interfieran ordenamientos universales, de grandes espacios, de reinos o gobiernos territoriales, regionales, comarcales, gremiales, locales, etc. La simplificación del estatismo nacionalista ha entrado ya en crisis, y quizá muy pronto dará señales de su agonía.

G. Es verdad que todos sentimos las estrecheces del nacionalismo, y, sin embargo, nos resulta difícil pensar en esta desaparición del Estado.

50. D. En realidad, esta insuficiencia aparece, mejor

que en ningún otro aspecto, en el planteamiento de la guerra. Los ejércitos nacionales no pueden sostener hoy, por sí solos, ninguna guerra justa, como no sea la de una simple defensa fronteriza, siempre provisional, lo que se asemeja más a una acción de policía. Tales pequeños o grandes ejércitos nacionales sólo se conciben activos dentro de un cuadro de beligerancia mucho más amplia.

A. Cierto. Hoy no se pueden concebir guerras estrictamente nacionales, y esto indica claramente la caducidad del estado nacional, pues lo decisivo en la estructura estatal es, después de todo, el ejército y su capacidad de beligerancia justa.

D. En otras palabras: la tendencia del mundo hacia el universalismo acabará con las naciones y dará paso a formas federativas, fuera y dentro de los actuales estados.

A. Has expresado mi pensamiento mejor que mis propias palabras pudieran hacerlo.

G. Preveo, con todo esto, que los mapas políticos del futuro van a ser más difíciles de pintar que ahora.

D. Sí, los de ahora parecen sencillos por la aparente claridad de las líneas fronterizas que separan tajantemente a los estados, pero tú mismo ves con qué facilidad envejece el mapa de Europa, para no hablar de las antiguas colonias.

A. Desde luego, los mapas políticos del futuro, más estables, serán mucho más complejos, y harán falta muchos colores para poder señalar las distintas zonas, jurisdicciones, coaliciones, federaciones, ordenamientos e interferencias.

51. G. Es un nuevo panorama el que se abre, y estoy un poco desconcertado, de suerte que no me atrevo a expresar un temor que me ha invadido el ánimo desde que has empezado a hablar del regionalismo.

A. Dilo sin recelo, que puede ayudar a esclarecer nuestro tema.

G. Pues yo venía pensando que la unidad de España, con ese sistema de ampliaciones y reducciones federalísticas, va a quedar destruída.

A. Ese es un temor muy natural, y que no carece de cierto fundamento. Evidentemente, tenemos un concepto de la unidad de España, con sus ministerios en Madrid, con sus provincias recortadas a la francesa y gobernadas por emisarios del poder central...

D. Yo diría: despedazada en provincias.

A. Pedazos son las provincias, desde luego, y no partes naturales. Una España, digo, con su castellano oficial y su «Boletín Oficial», etc. etc., y con tal concepto fácilmente nos hace pensar el regionalismo en una liquidación de la unidad de España. La idea misma de patria se fuerza hoy y estrecha con el exclusivismo estatal, eliminando oficialmente las que el pueblo sigue llamando «patrias chicas»; el regionalismo vendría a liquidar la patria grande y a encerrar a cada uno en la chica. Que se piense así, es cosa que no debe sorprender, pero hay que achacarlo al nacionalismo. Con todo, hay ciertamente un fundamento para ese temor, y es la falta actual de un fuerte principio de cohesión que una a todas las regiones, que no sea el mismo aparato estatal centralizado. Pero esto no tiene que ser siempre así.

G. ¿Qué otro principio de cohesión puede haber, en realidad, si eliminamos el Estado?

52. D. El rey.

A. El rey. El rey es precisamente ese centro en el que confluyen las regiones; él las representa en el concierto del mundo y preside todas sus instituciones. Por su mismo caracter institucional y despersonalizado, opera en la Historia como suma garantía de respeto a todas las instituciones de la tradición y de la libertad. Porque el liberalismo quiso fundar la libertad en la servidumbre tan sólo a la ley, pero, al mismo tiempo, hizo de la ley un instrumento del gobierno, al servicio de la mayoría aparente, siempre fluctuante y versátil. En realidad, la libertad política radica en la fidelidad a la tradición, que

no depende del capricho de ninguna mayoría o minoría, sino de la objetivación multisecular de la estable conciencia de los mayores, esta sí que verdaderamente mayoritaria.

G. Veo que David asiente con su gesto a tus palabras, y no voy a ser capaz de resistirlo. Me veo inevitablemente englobado en vuestro partido.

VIII. 53. A. Alabo, Gabriel amigo, tu decisión, y me congratulo de tu asentimiento, pero siento tener que rectificar una vez más tu manera de expresarte. No tiene razón de ser, dentro de la tradición, el hablar de partidos; ni aun cuando los defensores de la tradición se constituyeron en beligerantes civiles, quisieron llamarse «partido». Dentro de la tradición, el partido es simplemente un grupo de opinión, en un momeno dado, por ejemplo, en una votación concreta, pero no una organización estable, algo así como un equipo para asaltar el poder, como aquella banda de ladrones del cuento.

D. Esto es cierto. El liberalismo creó el sistema de partidos como forma para articular la discusión pública, pero, al ser partidos estables y exigir una adhesión constante de sus miembros, dejan de representar fielmente la voluntad personal, y se convierten en grupos de intereses más o menos bastardos, o, como dice Alvaro, en equipos para el asalto al poder. Sin duda hay que atribuir al liberalismo el sistema de partidos, que ha sido una grave calamidad para la historia política de España.

G. Sin duda que también atribuiréis al sistema liberal de partidos ese mal que enervó constantemente nuestras elecciones: el caciquismo.

A. El sistema de elecciones que el liberalismo impuso a España era ya tan malo en sí, que poco importaba su corrupción mediante las maniobras caciquiles, pero no dudes de que también ése es un mal que vino con el liberalismo.

G. Veremos cómo será posible hacer elecciones, pues

has hablado de ellas, sin la corrupción del inveterado caciquismo.

54. A. Los concejos municipales, con los gremios, son, en el pensamiento político tradicional, los cauces naturales de la voluntad popular.

G. Lo que podríamos llamar democracia.

A. La democracia, según la doctrina clásica, es una degeneración de la república, pero, si entendemos ese término en un sentido no peyorativo, podemos decir, en efecto, que los concejos son órganos eminentemente democráticos; sólo que los electores concejiles son exclusivamente los cabezas de familia, pues ellos son fundamentales las personas responsables y los que hacen la patria.

G. También ellos, sin embargo, pueden prestarse a las maniobras de los caciques, que no hacen, sino que deshacen la patria.

A. Desde luego, la garantía contra los caciques no está en la selección de los electores, sino en la inexistencia de partidos. Al faltar la ayuda y el estímulo del partido, el que tenga propensión al caciquismo tropezará con grandes dificultades y pocas ventajas.

IX. 55. G. Es lástima, querido Alvaro, que tú tengas, por tu parte, tan poca propensión oratoria, pues el tema se presta para hacer una elocuente comparación entre los defectos del régimen liberal y las virtudes de la tradición.

A. Eso es lo que me haría falta para poder persuadir, pero no puede el hombre aumentar un palmo de altura a su capacidad oratoria, pues el orador nace, y yo no nací orador.

D. Tu naciste intelectual.

A. Sería falso el negarlo. Y porque soy simplemente un intelectual, difícilmente mi exposición sobre la sabiduría política de nuestros mayores podría ser bien acogida por los defensores de la tradición.

G. ¿Por qué?

A. Porque, en tanto el orador puede ser un simple y fiel vocero del sentimiento popular, con todas sus pasiones e impurezas, el intelectual pone inevitablemente algo crítico y personal en sus palabras, un ingrediente que viene a desvirtuar quizá el valor multisecular y eminentemente popular y despersonalizado de la tradición. Eso hace, precisamente, que el pensamiento político tradicional, lejos de ser un artificio de los ideólogos, resulte llanamente un saber político práctico, en el que no queda entrada para el intelectual, lo cual, a su vez, es una saludable garantía para éste, pues nada hay más pernicioso para un intelectual que el enredarse en las redes de la vida política.

D. Tienes razón. La tradición política, en cierto modo inefable, tolera al orador, pero no al intelectual.

A. Así corre el riesgo de ser. Pero vámonos ya; ahora sí que es hora de volver a casa. Nos espera la comida.

G. Sí, vámonos antes de que me hagas perder toda confianza en tus palabras.

INDICE TOPICO

PUBLICACIONES DE LA FACULTAD DE DERECHO DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA

Manuales

1. ALVARO D'ORS: *Elementos de Derecho Privado Romano* (2.ª ed.).
2. AURELIO GUAITA: *Derecho administrativo* (agotado).
3. ENRIQUE GIMÉNEZ-ARNAU: *Derecho Notarial* (2.ª ed.).
4. MIGUEL SANCHO IZQUIERDO: *Lecciones de Derecho Natural* (agotado).
5. JOSÉ ZAFRA: *Teoría fundamental del Estado* (agotado).
6. LEANDRO BENAVIDES: *Economía Política General* (agotado).
7. ALVARO D'ORS: *Derecho Privado Romano* (3.ª ed.).
8. JOSÉ ZAFRA: *Régimen político de España* (agotado).
9. JAVIER IRABURU: *Introducción a la economía descriptiva. I. Macro-Economía.*
10. MICHEL VILLEY, *Compendio de Filosofía del Derecho. Definiciones y fines del Derecho.*

Jurisprudencia y Textos Legales.

1. JOSÉ ANTONIO CORRIENTE, *Textos de Derecho Internacional Público*, I.
2. ENRIQUE PECOURT: *Derecho Internacional Privado español*, Jurisprudencia sistematizada y comentada.
3. ALFREDO GALLEGO ANABITARTE, *Leyes constitucionales y administrativas de España.*
4. JAVIER HERVADA y JOSÉ M. ZUMAQUERO, *Textos internacionales de derechos humanos.*

Colección jurídica

1. ANTONIO PÉREZ HERNÁNDEZ: *El recurso de agravios.*
2. JOSÉ JAVIER LÓPEZ JACOISTE: *El arrendamiento como aportación del socio* (2.ª ed.).
3. RAFAEL AIZPÚN TUERO: *La representación sucesoria en el Derecho civil de Navarra.*
4. TOMÁS MUÑOZ ROJAS: *El allanamiento a la pretensión del demandante* (agotado).
5. RODRIGO FABIO SUÁREZ MONTES: *El consentimiento en las lesiones.*
6. TOMÁS MUÑOZ ROJAS: *El imputado en el proceso penal* (agotado).
7. VARIOS: *Curso de Derecho Privado Foral Navarro.*
8. VARIOS: *Curso de Derecho Público Foral Navarro.*
9. RAMÓN GARCÍA DE HARO: *El salario como crédito privilegiado* (agotado).
10. AMADOR GARCÍA-BAÑÓN: *El beneficio de separación.*

11. CARMELO DE DIEGO-LORA: *La posesión y los procesos posesorios* (2 tomos).
12. JOSÉ LUIS MURGA GENER: *El arrendamiento rústico en la transmisión «mortis causa».*
13. JOSÉ ZAFRA: *Sentencia constitutiva y sentencia dispositiva.*
14. EZEQUIEL CABALEIRO: *Los tratados internacionales.*
15. RAFAEL ECHEVERRÍA: *La V República francesa.*
16. FRANCISCO GÓMEZ ANTÓN: *El Consejo Foral Administrativo de Navarra.*
17. JOSÉ ANTONIO PASTOR RIDRUEJO: *La jurisprudencia del Tribunal Internacional de La Haya.*
18. ENRIQUE LALAGUNA: *Estudios de Derecho matrimonial.*
19. HANS NAWIASKY (traducción de José Zafra): *Teoría general del Derecho* (agotado).
20. RAMÓN GARCÍA DE HARO: *La posición jurídica del trabajador subordinado.*
21. TOMÁS MUÑOZ ROJAS: *La caducidad de la instancia judicial* (agotado).
22. RODRIGO FABIO SUÁREZ MONTES: *Consideraciones críticas en torno a la doctrina de la antijuridicidad en el finalismo.*
23. JOSÉ M.ª MARTÍNEZ DORAL: *La estructura del conocimiento jurídico.*
24. JOSÉ GONZÁLEZ PALOMINO: *Estudios jurídicos de Arte Menor* (2 tomos).
25 RAFAEL M.ª DE BALBÍN: *La concreción del poder político.*
26. JOSÉ ZAFRA: *El derecho como fuerza social* (agotado).
27. RAMÓN GARCÍA DE HARO: *Régimen jurídico de la formación profesional en derecho español.* Con un anexo de legislación vigente, recopilado por Javier Fernández Micheltorena.
28. ANGEL DÍEZ RONCAL: *Garantías reales sobre maquinaria industrial* (agotado).
29. EDUARDO GUTIÉRREZ DE CABIEDES: *La enajenación forzosa.*
30. JOSÉ ANTONIO DORAL: *La fase de seguridad en la hipoteca.*
31. GONZALO DIÉGUEZ: *Deducción y solución de los conflictos laborales de intereses.*
32. JOSÉ RODRÍGUEZ ITURBE: *El concepto de derecho en la doctrina española actual.*
33. JOSÉ ANTONIO DORAL: *La noción de orden público en el Derecho civil español.*
34. ENRIQUE LALAGUNA: *La enfiteusis en el Derecho civil de Baleares.*
35. KARL ENGISCH (traducción de Juan José Gil Cremades): *La idea de concreción en el derecho* (agotado).
36. GONZALO DIÉGUEZ: *Responsabilidad directa de las prestaciones de Seguridad Social.*
37. VARIOS: *Estudios de Derecho civil en honor del profesor Castán Tobeñas* (6 tomos).
38. JOSÉ LUIS MURGA: *Donaciones y testamentos «in bonum animae» en el Derecho Romano tardío.*
39. ALEJANDRINO FERNÁNDEZ BARREIRO: *La previa información del adversario en el proceso privado romano.*
40. GONZALO DIÉGUEZ: *La fidelidad del trabajador en LCT.*
41. HARRY SAMUELS (traducción de Gonzalo Diéguez): *El Derecho de los Sindicatos.*
42. ALFREDO GARCÍA-BERNARDO: *Sistema jurídico de las Viviendas de Protección Oficial* (2 tomos).
43. PLUTARCO MARSÁ: *La mujer en el Derecho Político.*
44. PLUTARCO MARSÁ: *La mujer en el Derecho Civil.*
45. ANDRÉS DE LA OLIVA SANTOS: *La sociedad irregular mercantil en el proceso.*
46. RAFAEL GÓMEZ PÉREZ: *La ley eterna en la historia.*
47. ANDRÉS DE LA OLIVA SANTOS: *La conexión en el proceso penal* (agotado).
48. FRIEDRICH STEIN (traducción de Andrés de la Oliva Santos): *El conocimiento privado del juez* (agotado).
49. EMILIO VALIÑO: *Acciones pretorias complementarias de la acción civil de la ley Aquilia.*
50. JOSÉ ANTONIO CORRIENTE: *Valoración jurídica de los preámbulos de los Tratados Internacionales.*
51. EMILIO VALIÑO: *«Actiones utiles».*
52. SERGIO COTTA (traducción de Jesús Ballesteros): *Itinerarios humanos del Derecho* (2.ª ed.).
53. EDUARDO GUTIÉRREZ DE CABIEDES: *Estudios de Derecho Procesal.*
54. VARIOS: *El sistema de medidas cautelares,* (IX Reunión de Profesores de Derecho Procesal de las Universidades españolas).
55. JESÚS M.ª LOBATO: *La cláusula penal en el Derecho español.*
56. JOSÉ LUIS GONZÁLEZ MONTES: *La calificación civil de la quiebra en el proceso penal.*
57. JOSÉ ANTONIO ALVAREZ CAPEROCHIPI: *Derecho patrimonial de los religiosos: cuestiones civiles.*
58. ALEJANDRO GUZMÁN: *Caución tutelar en Derecho Romano.*
59. JOSÉ ZAFRA: *Poder y poderes.*
60. JOSÉ ANGEL TORRES: *La configuración jurídica del volumen de edificabilidad.*
61. VARIOS: *La fe pública mercantil.* Primer Seminario.
62. MODESTO SANTOS CAMACHO: *Etica y Filosofía analítica. Estudio histórico-crítico.*
63. JOSÉ ZAFRA: *Alma y cuerpo del Movimiento Nacional.*
64. MIGUEL MORENO MOCHOLI: *El precario.*
65. ALEJANDRO GUZMÁN: *Dos estudios en torno a la historia de la tutela romana.*
66. GONZALO DIÉGUEZ: *Orden público y conflictos colectivos.*
67. DOMINGO RAMOS-LISSÓN: *La Ley según Domingo de Soto.* Estudio teológico-jurídico.

68. FERNANDO DE ARVIZU Y GALARRAGA: *La disposición «mortis causa» en el Derecho español de la Alta Edad Media.*
69. FRANCESCO OLGIATI: *El concepto de juridicidad en Santo Tomás de Aquino.*
70. ANGEL CRISTÓBAL-MONTES: *La administración delegada de la sociedad anónima.*
71. JOSÉ ORTEGO: *Prevención de las infracciones de menores.*
72. FRANCISCO DE ASÍS SANCHO REBULLIDA: *Estudios de Derecho Civil* (2 tomos).
73. FAUSTINO CORDÓN MORENO: *La legitimación en el proceso contencioso-administrativo.*
74. ALVARO D'ORS: *Ensayos de teoría política.*